

TAMPEREEN YLIOPISTO

Jyrki Nissi

## **Yhteisön ympäröimänä vai uskotun ystävän saattamana?**

Kuolinhetken yhteisöllisyys 1400-luvulla

---

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö  
Historian pro gradu -tutkielma  
Tampere 2013

Nissi Jyrki: Yhteisön ympäröimänä vai uskotun ystävän saattamana? Kuolinhetken yhteisöllisyys 1400-luvulla.

Pro gradu -tutkielma, 105 s., 5 liites.

Historia

Helmikuu 2013

---

Pro gradu -tutkielmassani perehdyn kuolinhetken yhteisöllisyyteen 1400-luvulla. Pyrin selvittämään, kuinka yhteisöllisenä tapahtumana kuolinhetki kuvataan 1400-luvun kuoleamisen taito-oppaissa sekä hagiografisessa aineistossa. Tutkin Jean Gersonin *De arte moriendin* ja anonyymin *Tractatus de arte moriendin* avulla katolisen kirkon ihannetta myöhäiskeskiaikaisesta kuolinhetkestä. Hagiografisen lähdeaineiston avulla puolestaan on mahdollista perehtyä tarkemmin maallikoiden suhtautumiseen kuolinhetken yhteisöllisyyteen. Hagiografinen aineistoni koostuu ruotsalaisesta ja roomalaisesta materiaalista. Ruotsalaiset lähteeni ovat Katariina Vadstenalaisen, Byrolf Skaralaisen ja Nikolaus Linköpingläisen kanonisaatioprosessit sekä Tukholman dominikaaniluostarin Kristuksen alasottamista kuvaavan maalauksen yhteydessä tapahtuneista ihmeistä kertova *Miracula Defixionis Domini* -ihmekokoelma. Roomalaisena materiaalina puolestaan käytän Santa Francesca Romanan kanonisaatioprosessia. Tutkimuksen metodina on käytetty aineistolähtöistä laadullista sisällönanalyysia. Laadullisen analyysiin ohella käytän myös tilastollista esitystapaa.

Tutkimuskirjallisuudessa kuolinhetken yhteisöllisestä luonteesta näyttäisi vallitsevan vahva konsensus. Kuolinhetken yhteisöllisyyttä käsitellään historian tutkimuksessa kuitenkin usein muuhun teemaan liittyvänä sivujuonteena. Tutkimuksessani osoitan, että tämän yhteisöllisyyden rinnalla esiintyi myös yksityisempiä kuolintilanteita, joissa paikalla oli ainoastaan yksi uskottu ystävä tai kuolevan perheenjäsenet.

Tutkielma nivoutuu osaksi myöhäiskeskiaikaista kuolemankulttuuria käsittelevää keskustelua. Tekstissä käsitellään myös yksityisyyteen ja yhteisöllisyyteen liittyviä kysymyksiä keskiajalla ja on siten osa laajempaa eurooppalaisen mentaliteettihistorian tutkimusta. Vaikka tarkastelun kiintopiste on myöhäiskeskiajalla, on käsiteltävä aihe universaali, ajan ja paikan ylittävä. Niinpä lukija voi havaita tekstissä rinnakkaisuuksia nykyaikaan ja jatkuvaan yhteiskunnalliseen keskusteluun kuoleman siirtymisestä pois perheen piiristä kuoleman ammattilaisten suojiin sairaaloihin ja hoivakoteihin. Kuolemankulttuuri oli 1400-luvulla täysin erilainen kuin 2000-luvulla, mutta parhaassa tapauksessa lukija voi löytää menneisyyden käytännöistä ja ajatuksista aineksia, joilla hän voi rakentaa omaa suhtautumistaan kuolemaan.

## Sisällysluettelo

1 JOHDANTO .....	1
1.1 Kuoleman rooli myöhäiskeskiaikaisessa yhteiskunnassa .....	1
1.2 Aikaisempi tutkimus .....	4
1.3 Tutkimuskysymys, metodi ja rakenne .....	8
2 LÄHDEAINEISTO JA LÄHDEKRITIIKKI .....	12
2.1 Kuoleamisen taito -oppaat .....	12
2.2 Hagiografinen aineisto .....	17
3 KUOLINHETKEN YHTEISÖLLISYYS ODOTETTAVISSA OLEVISSA KUOLINTILANTEISSA .....	25
3.1 Yhteisöllinen kuolinhetki: ” <i>Kuoleva ihminen on niin suuressa vaarassa, että koko kaupungin tulisi kerääntyä hänen luokseen</i> ” .....	29
3.2 Yksityinen kuolinhetki: ” <i>Hänen, joka on kuolemaisillaan, tulee kertakaikkisesti laittaa pois mielestään kaikki maalliset asiat</i> ” .....	53
3.3 Perheen sisäinen kuolinhetki: ” <i>Puolenpäivän aikaan hänen vanhempansa käärivät hänet hautausta varten</i> ” .....	62
3.4 Tilastollinen esitys odotettavissa olevista kuolintilanteista .....	67
4 KUOLINHETKEN YHTEISÖLLISYYS YLLÄTTÄVISSÄ JA ÄKILLISISSÄ KUOLINTILANTEISSA .....	69
4.1 Yksityinen kuolinhetki: ” <i>Kuoleman kiirehtiessä ei hänen mieltään tule altistaa hänen ystävilleen, vaimolleen, lapsilleen, eikä muille maallisille asioille</i> ” .....	70
4.2 Yhteisöllinen kuolinhetki: ” <i>Kaikki läsnäolijat uskoivat, että hän tulisi kuolemaan välittömästi</i> ” .....	74
4.3 Perheen sisäinen kuolinhetki: ” <i>Isä, äiti, isoäiti ja muut menettivät toivonsa hänen toipumisestaan</i> ” .....	84
4.4 Tilastollinen esitys yllättävistä ja äkillisistä kuolintilanteista .....	87
5 JOHTOPÄÄTÖKSET .....	89
6 LÄHTEET JA KIRJALLISUUS .....	97
6.1 Lähteet .....	97
6.2 Kirjallisuus .....	98
7 LIITTEET .....	106
7.1 Liite 1. Kuolemaa käsittelevien ihmeiden osuus hagiografisessa aineistossa .....	106
7.2 Liite 2. Odotettavissa olevien ja äkillisten kuolintapausten suhde hagiografisessa aineistossa .....	107
7.3 Liite 3. Pappi jakaa kuolevalle viimeistä sakramenttia .....	108
7.4 Liite 4. Santa Francesca Romanan kuolema .....	109
7.5 Liite 5. Parannuskeino ahneuden kiusausta vastaan .....	110

# 1 JOHDANTO

*”Mikään muu aika ei ole teroittanut kaikkien ihmisten mieliin kuoleman ajatusta yhtä jatkuvasti ja tehokkaasti kuin 15. vuosisata. Lakkaamatta kaikuu silloin kautta elämän memento mori -huuto.”<sup>1</sup>*

Näin kuvailee Johan Huizinga 1400-luvulla vallinnutta ilmapiiriä vuonna 1923 ilmestyneessä klassikkoteoksessaan *Keskiajan syksy*. Huizingan arviota myöhäiskeskiaikaisesta yhteiskunnasta on kritisoitu liioitelluksi, mutta sen perusidea ei uusinkaan tutkimus ole kumonnut: tuolloin kuolemalla oli suurempi rooli yhteiskunnassa kuin koskaan aikaisemmin oli ollut tai on koskaan sen jälkeen ollut.<sup>2</sup> Tutkimuksessani tulen selvittämään, kuinka yhteisöllinen tilanne kuolema oli 1400-luvulla.

## 1.1 Kuoleman rooli myöhäiskeskiaikaisessa yhteiskunnassa

Kuolemalla oli suuri merkitys jo varhaiskristillisissä opinkappaleissa, sillä kuolema nähtiin porttina iankaikkiseen elämään. Vasta sydän- ja myöhäiskeskiajalla opit kuoleman vaaroista ja autuaaksitekevästä voimasta kantautuivat kerjäläissaarnaajien toimesta koko kansan keskuuteen.<sup>3</sup> Ihmisten suhde kuolemaan muuttui erityisesti Eurooppaa riepotelleen mustan surman myötä 1300-luvun puolivälissä. Kuolema tuli ihmisten silmien eteen täysin uudella tavalla katujen täytyttyessä ruttoon kuolleista ihmisistä. Kuolemanpelko sai ihmiset jättämään kotinsa ja pakenemaan tautia maaseudulle. Pelon ilmapiiriä lietsoivat entisestään uskonnolliset ääriliikkeet, kuten flagellantit, jotka ruoskivat itseään Jumalan armahduksen toivossa.<sup>4</sup> Kuolemasta tuli entistä keskeisempi aihe myös kirjallisuudessa ja taiteessa. Aikakauden balladit kuvastavat ihmisten mielissä vallinnutta alakuloisuutta ja synkkämielisyyttä. Runoudessa oli tavallista kauhistella kaiken kauniin katoavaisuutta. Kirkolliset traktaatit puolestaan ryhtyivät kiinnittämään entistä enemmän huomiota ihmisen kuolinhetkeen.

Kuolinhetken merkityksen kasvaessa kehittyivät kuoleamisen taito eli *ars moriendi* -oppaat, jotka opettivat ihmisille, kuinka heidän tuli toimia viimeisten hetkien koittaessa. Kirkkotaiteessa erityisen

---

<sup>1</sup> Huizinga 1989, 181.

<sup>2</sup> Duffy 2005, 301.

<sup>3</sup> Huizinga 1989, 181.

<sup>4</sup> Heikkilä & Jokivuori 1994, 79–80.

suosittuja aiheita olivat *danse macabre*-maalaukset eli kuolemantanssikuvaelmat. Näissä maalauksissa luurankona kuvattu kuolema hakee kanssaan tanssiin eri-ikäisiä ja eri yhteiskuntaluokista olevia ihmisiä. Kuolema haluttiin kuvata näin kaikille ihmisille tasavertaisena, jota kukaan ei voisi paeta. *Danse macabre* -kuvat on nähty julistuksena maallisen elämän turhamaisuudesta. Niiden katsojia on haluttu muistuttaa, että ihmisen ruumiista jää jäljelle ainoastaan mätänevä luuranko matojen syötäväksi; yksin ihmisen sielulla oli merkitystä.<sup>5</sup>

Philippe Arièsin mukaan myöhäiskeskiajan makaaberitaide ei suinkaan heijasta yhteiskunnan kuolemanpelkoa, vaan päinvastoin elämänjanoa. Myöhäiskeskiajan ihminen oli täysin tietoinen omasta katoavaisuudestaan, mutta halusi kuitenkin nauttia elämästään täysin siemauksin. Arièsin mukaan milloinkaan ei ihminen ole rakastanut elämää niin paljon kuin keskiajalla.<sup>6</sup> Huizinga puolestaan näkee myöhäiskeskiaikaisen yhteiskunnan ilmapiirin huomattavasti synkempänä. Hänen mukaansa 15. vuosisata on syvän pessimismin ja ankaran mielenmasennuksen aikaa, jota leimasivat väkivalta, rutot, nälkä sekä helvetin ja viimeisen tuomion kuvitelmista johtunut alinomainen painostus. Tätä synkkyyttä ihmiset pakenivat juhlilla ja ilonpidolla.<sup>7</sup> Painotuseroistaan huolimatta Arièsin ja Huizingan näkemykset ovat lopulta hyvin yhteneväiset: myöhäiskeskiajan ihmisen elämää masensivat monet pelot, joita paetakseen ihminen pyrki ottamaan annetusta ajastaan mahdollisimman paljon irti.<sup>8</sup>

Keskiajalla kirkon tehtävä oli huolehtia, että ihmiset olivat varustautuneet oikealla tavalla viimeiselle matkalleen. Kristinuskon oppien mukaan kuoleman kautta ihminen siirtyy tuonpuoleiseen. Jotta siirtyminen onnistui menestyksekkäästi, vaati kuolinhetki tiettyjen liminaaliriittien suorittamista. Kuolemanrituaalit olivat myös yhteisöllisyyden kannalta merkityksellisiä. Sosiologi Emile Durkheimin mukaan rituaalit luovat yhteisöön sosiaalista kontrollia. Niiden avulla ilmaistaan ja vahvistetaan ryhmän yhtenäisyyttä.<sup>9</sup> Rituaaleja ei suoritettu ainoastaan kuolevan ihmisen sielun puolesta, vaan myös suremaan jääneiden vuoksi. Mikäli kaikkia rituaaleja ei jostain syystä toimitettu oikein, saattoi tämä jäädä kalvamaan läheisten mieliä heidän koko loppu elämäkseen. Oikein suoritettut rituaalit olivat edellytys hyvälle kuolemalle.<sup>10</sup> Katolisen kirkon liminaaliriitit keskiajalla voidaan jakaa kolmeen osaan: esi-liminaaliriitti eli sakramenttien

<sup>5</sup> Huizinga 1989, 42–46, 182–190. Eilola 2009, 8, 14.

<sup>6</sup> Ariès 1981, 130–132.

<sup>7</sup> Huizinga 1989, 342.

<sup>8</sup> Ihmisten peloista myöhäiskeskiaikaisessa yhteiskunnassa kts. Delumeau, Jean 1978, *La Peur en Occident*.

<sup>9</sup> Binski 1996, 50.

<sup>10</sup> Youngs 2006, 196. Rituaalien merkityksen eläville ymmärsi jo pyhä Augustinus todetessaan, että kuolleiden hautaus oli tärkeämpää eläville kuin kuolleille. Finucane 1981, 40.

antaminen, liminaaliriitti eli hautaaminen sekä jälki-liminaaliriitti eli kuolleen muistaminen messuilla.<sup>11</sup>

Pappien vastuulla oli antaa sairaana oleville seurakuntalaisilleen viimeinen sakramentti ennen heidän kuolemaansa. Sakramentti koostui kolmesta osasta: synnintunnustamisesta, ehtoollisesta ja viimeisestä voitelusta. Viimeisen sakramentin valmistaminen kuolevalle tarkoitti sitä, että pappien oli oltava valmiita lähtemään pitkällekin matkalle mihin vuorokauden aikaan tahansa. Seurakuntalaisten velvollisuus oli kutsua pappi tarpeeksi ajoissa, jotta sakramentit ehdittiin jakaa. Pappi puolestaan ei voinut kieltäytyä lähtemästä kuolevan luo, ellei hän itse ollut sairaana tai muuten kykenemätön suorittamaan velvollisuuttaan. Pappeja, jotka kieltäytyivät lähtemästä sairaan luo ilman riittävää syytä, saatettiin rangaista.<sup>12</sup> Sakramentit voitiin suorittaa kahdessa osassa siten, että ensin pappi otti vastaan synnintunnustuksen ja tuli vasta myöhemmin antamaan ehtoollisen ja viimeisen voitelun. On kuitenkin todennäköistä, että etenkin maaseudulla, missä etäisyydet olivat suuret, pappi vieraili kuolevan luona ainoastaan kerran ja toimitti samalla kaikki sakramentit. Pappien apuna viimeisen sakramentin toimittamisessa saattoi olla seurakunnan lukkari. Hänen tehtävänään oli muun muassa soittaa pientä käsikelloa kuolevan ihmisen talon edessä, jotta kyläläiset tiesivät mitä oli tapahtumassa.<sup>13</sup>

Hahmottaakseen kuoleman merkityksen myöhäiskeskiaikaisessa yhteiskunnassa on ymmärrettävä 1300-luvun puolivälin katastrofin vaikutukset ihmisten elämään, toimintaan ja ajatteluun. Riippuen ajan oloista, keskiajan ihmisellä saattoi olla mahdollisuudet pitkään elämään. Huizingan mukaan 60 vuotta oli ihmiselle normaali ikä kuolla.<sup>14</sup> Saavuttaakseen näinkin korkean iän, ihmisen oli kuitenkin ensin selvittävä elämän ensimmäisistä vuosista, jolloin kuolleisuus oli kaikkein suurinta. Korkean lapsikuolleisuuden takia ihmisten keski-ikä pysyi varsin alhaisena. Vuosina 1200–1276 Englannissa syntyneiden keski-ikä oli 35 vuotta. Seuraavalla vuosisadalla elinajanodote kuitenkin romahti mustan surman ja sitä seuranneiden ruttoaaltojen vuoksi. Esimerkiksi vuosina 1326–1348 syntyneiden englantilaisten keski-ikä oli 27 vuotta. Vuosina 1348–1375 syntyneiden ainoastaan 17 vuotta. Koko Euroopan väkiluku tippui vuosien 1340 ja 1400 välillä 74 miljoonasta 52 miljoonaan. Kuvaavaa on, että Saksan alueella autioitui mustan surman aikana lähes neljännes kaikista asutuksista.<sup>15</sup> On siis selvää, että kuolema oli 1300-luvulta lähtien jokaiselle ihmiselle tuttu, kenties

<sup>11</sup> Binski 1996, 29.

<sup>12</sup> Fallberg Sundmark 2008, 55–60.

<sup>13</sup> Fallberg Sundmark 2008, 47–48.

<sup>14</sup> Huizinga 1989, 46.

<sup>15</sup> Jutikkala 1988, 47–51.

jopa arkinen asia. Elämän epävarmuus jäi kalvamaan rutosta selvinneitä. Ensimmäisenä humanistina pidetyn Francesco Petrarcan mukaan rutossa ei ollut kauheinta se, miten paljon se tappoi ihmisiä, vaan se, että se tuli takaisin uudestaan ja uudestaan. Se ei tuntunut loppuvan lainkaan.<sup>16</sup>

Ruttoepidemioiden eivät suinkaan olleet ainoastaan 1300-luvun vitsauksia, sillä vuosina 1400–1500 on laskettu olleen 41 ruttovuotta ja vuosina 1500–1600 30 ruttovuotta.<sup>17</sup> On selvää, että ihmisten elämänsänsä muuttui täysin heidän nähdessään perheenjäseniensä ja naapuriensa kuolevan yksi toisensa perään. Tämä sai yhden jos toisenkin pohtimaan, koittaisiko oma vuoro kenties jo huomenna.

Jean Delumeau mukaan mustan surman jälkeen kaikkiin yhteiskuntaluokkiin jäi kytemään kahdeksi vuosisadaksi pelko rutosta.<sup>18</sup> Tämä epävarmuuden tunne saattoi ilmentyä 1300- ja 1400-luvun ihmisessä korostuneena elämästä nauttimisena, kuten Ariès ja Huizinga esittävät. Vaihtoehtoisesti ihminen saattoi elää lopun elämänsä kuolemaansa valmistautuen, kuten etenkin Alankomaissa ja Reininmaalla vaikuttanut hurskausliike *Devotio moderna* opetti. Liikkeen ihanteena oli elää kuin jo valmiiksi kuolleena eli elää kuoleva elämä.<sup>19</sup> Myöhäiskeskiaikaista yhteiskuntaa näyttäisi siis jakavan yhtä aikaa rakkaus elämään ja kaipaus tuonpuoleiseen.

## 1.2 Aikaisempi tutkimus

Kuoleman historia on ollut 1970-luvulta lähtien historian tutkimuksen keskeisiä teemoja. Historiantutkijoiden kiinnostuksen heräämisen taustalla oli etenkin sosiologiassa kasvanut kiinnostus jälkimodernin yhteiskunnan suhtautumiseen kuolemaan. Sosiologit kiinnittivät huomiota maailmansotien jälkeisten yhteiskuntien tapaan piilottaa kuolema sairaaloihin ja vanhainkoteihin. Kuolema pyrittiin näin tekemään näkymättömäksi. Historiantutkimuksen saralla Philip Arièsistä pidetään kuolemantutkimuksen pioneerina.<sup>20</sup> Arièsin kuolemaa käsittelevä pääteos *L'Homme devant la mort* julkaistiin vuonna 1977. Arièsin lähtökohtana oli jakaa kuolema historialliseen ”kesytettyyn kuolemaan” ja nykyiseen ”kiellettyyn kuolemaan”. Tällä jaottelulla hän yhtyi sosiologien

<sup>16</sup> Finucane 2011, 74.

<sup>17</sup> Rudolf 1957, 9.

<sup>18</sup> Delumeau 1978, 15–17.

<sup>19</sup> Van Dijk 1999, 228.

<sup>20</sup> Ennen keskittymistään kuoleman historiaan Ariès teki uraa uurtavaa työtä lapsuuden historian saralla.

näkemykseen siitä, että länsimaisten yhteiskuntien suhtautuminen kuolemaan oli muuttunut radikaalisti 1900-luvulla. Arièsin tärkeimpänä tavoitteena oli kiinnittää huomiota siihen, kuinka paljon historiallinen kuolema erosi 1900-luvun kuolemankulttuurista. Ariès tarkoittaa kesytetyllä kuolemalla ihmisten luonnollista suhtautumista kuolemaan. Arièsin mukaan kesytetty kuolema vallitsi antiikista aina ensimmäiseen maailmansotaan asti. Ariès ei tarkoita kesytetyllä kuolemalla sitä, että kuolema olisi ollut joskus aikaisemmin villi, vaan päinvastoin se on muuttunut villiksi nykyaikana.

Arièsin toimiessa tiennäyttäjänä historiallisen kuoleman tutkimukselle hän on joutunut vahvan kritiikin kohteeksi. Historiantutkimuksellisesti hänen suurimmat puutteensa ovat hänen käyttämissään hajanaisissa lähteissä ja niistä tehdyissä yleistyksissä. Ariès käytti lähteinään huomattavan paljon kaunokirjallisuutta, esimerkiksi Rolandin laulua, minkä perusteella hän teki päätelmiä ihmisten todellisesta käyttäytymisestä. Arièsia on kritisoitu myös epäselvästä lineaarisesta jaottelusta sekä maantieteellisistä yleistyksistä. Ariès käsittelee lähes pelkästään katolista Eurooppaa, minkä on katsottu olevan seurausta hänen omasta uskonnollisesta ja rojalistisesta vakaumuksestaan.<sup>21</sup>

Saamastaan kritiikistään huolimatta Arièsin merkitys kuolemanhistorian klassikkona näkyy edelleen: Ariès onnistui esittämään tutkimuksessaan tärkeitä kysymyksiä, joihin myöhemmät tutkijasukupolvet ovat yhä uudestaan pyrkineet löytämään vastauksia. Erityisesti teos on saanut kiitosta testamenttien ja hautamonumenttien tutkimuksen edelläkävijänä. Arièsin klassikko-status on toisaalta taannut, että osa hänen heikoistakin argumenteistaan on jäänyt elämään uudempaankin tutkimukseen. Ariès on pysynyt kuolemantutkimuksen saralla ajankohtaisena siis sekä vahvuksiensa että heikkouksiensa ansiosta.

Ariès ei kyennyt liittämään kuolemaan suhtautumisessa tapahtuneita muutoksia riittävän tarkasti yhteiskunnassa tapahtuneisiin muutoksiin. Arièsta paremmin tässä onnistui hänen maanmiehensä ja Arièsin tavoin annalistiseen koulukuntaan kuuluva Michel Vovelle klassikkoteoksessaan *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*.<sup>22</sup> Vovelle ei täysin yhtynyt Arièsin tiukkaan jaotteluun kuolemaan suhtautumisen muutoksista, vaan korosti, että erilaiset näkemykset vallitsivat rinnakkain ja muuttuivat vähitellen. Vovelle myös näki tilastollisen todistelun välttämättömäksi yksittäisten

<sup>21</sup> Porter 1999, 83–86.

<sup>22</sup> Vovelle 1983. Ranskalaisilla historioitsijoilla on ollut suuri rooli kuolemaa käsittelevässä historiantutkimuksessa. Arièsin ja Vovellen ohella *histoire de la morte* -genren syntyyn ovat vaikuttaneet muun muassa Jacques LeGoff, Pierre Chaunu, Francois Lebrun ja Jacques Chiffolleau. Oexle 1983, 19.



esimerkkien ohella. Tämä tekee hänen teoksestaan argumentoinniltaan Arièsta vakuuttavamman.<sup>23</sup>

Sosiologi Norbert Elias on kritisoinut erityisesti Arièsin kuvaamaa kesytettyä kuolemaa. Elias syyttää Arièsta laajoista siveltimenvedoista ja kuvailusta, joka ei selitä tosiasioiden luonnetta. Elias kiinnittää huomiota myöhäiskeskiaikaisen yhteiskunnan kiihkeään ja väkivaltaiseen luonteeseen, joka on hänen mielestään ennemminkin villiä kuin kesytettyä. Elias myöntää, että kuolemasta puhuminen oli keskiajalla avoimempaa kuin jälkimodernissa yhteiskunnassa. Tämä ei hänen mielestään kuitenkaan tarkoita sitä, että kuolema olisi ollut tuolloin yhtään sen rauhallisempi. Päinvastoin, 1900-luvun lääketieteen kehitys on mahdollistanut ihmisille suhteellisen rauhallisen ja kivuttoman kuoleman.<sup>24</sup> Eliaksen huomautukset tuovat mieleen Johan Huizingan ajatukset myöhäiskeskiaikaisesta elämänpelosta ja elämänväsymyksestä. Tuohon aikaan ihminen näki Huizingan mukaan ympärillään tuskaa ja kipua, jota haluttiin kaikin tavoin välttää. Elämänpelkoon liittyy myös vanhuuteen sekä sairauteen kohdistuva pelko ja inho. Tällainen näkemys on kaukana Arièsin kuvailemasta kesytetystä kuolemasta.<sup>25</sup>

Ariès ei ollut pohjimmiltaan keskiajantutkija, joten on selvää, että hänen teoksensa on kirvoittanut kiivastakin kritiikkiä. Kuoleman historian klassikkoteosten ohella keskiajantutkijat ovat tuoneet tutkimuksissaan valoa keskiajan kuolemankulttuurin erityispiirteistä. Keskiajan kuolemankulttuuria on tutkittu kirkko-, taide- sosiaali-, väestö sekä arkipäivänhistorian näkökulmasta.<sup>26</sup>

Monesti keskiaikaista ja esimodernia kuolemaan suhtautumista on haluttu verrata jälkimoderniin kuolemankulttuuriin. Yksi tärkeä osa historiallisen ja jälkimodernin kuoleman vertailussa on ollut ihmisten osallisuus toisen kuolinhetkeen. Arièsin mukaan kuolema on piilotettu 1900-luvulla sairaaloihin ja vanhainkoteihin, minkä seurauksena läheisten merkitys kuolinhetkessä on vähentynyt huikeasti. Sen sijaan historiallisessa kuolemassa läheiset kokoontuivat Arièsin mukaan aina kuolevan ympärille. Kuoleman yhteisöllinen luonne esimodernissa yhteiskunnassa olikin eräs Arièsin keskeisimmistä argumenteista hänen perustellessaan käsitystään kesytetystä kuolemasta. Kuolema oli Arièsin mukaan julkinen tapahtuma 1800-luvun loppuun saakka. Kuolevan ihmisen ympärille kerääntyi väkijoukko, joka saattoi kuolevan viimeiselle matkalleen. Arièsin mukaan väkijoukko ei koostunut aina pelkästään kaikkein läheisimmistä ihmisistä, vaan jopa ventovieraat saattoivat saapua kuolinvuoteen ääreen. Ariès ei tunnu edes kyseenalaistavan tätä kollektiivisuutta,

<sup>23</sup> Vovelle 1990, 68–76. Eilola 2009, 29–31. Hakapää 2005, 43–48.

<sup>24</sup> Elias 1993, 13–15.

<sup>25</sup> Huizinga 1989, 46.

<sup>26</sup> Kattava katsaus keskiajan kuolemankulttuuriin tutkimukseen kts. DuBruck & Gusick 1999, 2–26.

vaan toteaa, että ”kuolema oli aina julkinen tapahtuma”.<sup>27</sup>

Arièsin tapaan myös uudempi historiantutkimus on nähnyt keskiaikaisen kuolinhetken yhteisöllisenä tapahtumana. Norbert Ohlerin mukaan kuolinhetki oli pitkälle uudelle ajalle asti yhteisöllinen tapahtuma. Yhteisöllinen kuolinhetki vähensi ihmisten kuolemanpelkoa, mutta tällä oli myös varjopuolensa. Sairaudet levisivät helposti eteenpäin sairaiden ja terveiden kiinteässä yhteisössä. Ohler muodostaa eri lähteistä keräämiensä tietojen pohjalta kuvan ihanteellisesta kuolinhetkestä keskiajalla. Keskiajalla ihmisen uskoessa kuolemansa lähestyvän hän järjesti maalliset asiansa ja teki testamenttinsa. Tämän jälkeen sairaan läheiset kerääntyivät kuolinvuoteen ääreen hyvästelemään hänet. Sanoin ja elein, kenties halaten ja kätellen, kuoleva jätti jäähyväiset häntä suremaan jääville ihmisille. Papin saapuessa paikalle kuoleva otti vastaan kirkon sakramentit. Tämän jälkeen läsnäolijat rukoilivat yhdessä kuolevan kanssa pyhimyksiltä apua hyvään kuolemaan ja lausuivat uskontunnustuksen. Lopulta kuolevan päälle pirskonttiin vihkivettä, hän risti kätensä rintansa päälle ja kenties piti kädessään palavaa kynttilää. Kuolevan tuli vetää viimeiset hengenvetonsa katse taivaaseen kohotettuna osoittaen näin kuolevansa myötämielisesti. Mikäli kuoleva makasi kyljellään, tai mikä pahinta seinään päin kääntyneenä, hänen uskottiin kuolevan vastentahtoisesti, mikä teki tilanteesta huonon kuoleman.<sup>28</sup>

Bardo Weiss on kategorisoinut kristillisten pyhimyselämäkertojen perusteella kuusi seikkaa, jotka toistuvat ihanteellisessa kristillisessä kuolemassa varhaiskristillisistä ajoista keskiajalle saakka. Nämä kuusi kohtaa ovat edessä olevan kuoleman havaitseminen, läheisten kutsuminen kuolinvuoteen ääreen, jäähyväispuhe, jumalallisen näyn saaminen, läheisten siunaaminen ja viimeinen rukous. Läheisten kutsuminen kuolinvuoteen ääreen on Weissin mukaan monesti iloinen kokoontuminen ystävien, oppilaiden ja veljes- tai sisarkunnan jäsenten kesken. Kokoontumiselle laskettiin suuri painoarvo, sillä jopa munkit saattoivat saapua kuolevan nunnan luo nunnaluostariin, jonne heillä tavallisesti ei ollut lupaa astua.<sup>29</sup>

Sari Katajala-Peltomaa mainitsee väitöskirjassaan Thomas Cantilupelaisen ja Nikolas Tolentinolaisen kanonisaatioprosesseihin nojautuen, että perheellä, naapureilla ja sukulaisilla oli keskiajalla tapana kerääntyä kuolevan tai sairaan ihmisen ääreen.<sup>30</sup> Samoin Christian Krötzl on

<sup>27</sup> Ariès 1981, 18–19.

<sup>28</sup> Ohler 1987, 578–580. Kuoleman yhteisöllisestä luonteesta uudemmassa tutkimuksessa kts. myös Youngs 2006, 195 sekä Cressy 1999, 390–391.

<sup>29</sup> Weiss 1987, 1321–1328.

<sup>30</sup> Katajala-Peltomaa 2009, 129.

omassa väitöskirjassaan maininnut kuolinhetken olevan pääsääntöisesti yhteisöllinen tapahtuma pohjoismaisissa ihmekokoelmissa.<sup>31</sup> Teologi Stina Fallberg Sundmark toteaa keskiaikaista sairaanluonakäyntiä käsittelevässä väitöskirjassaan, että omaisilla oli keskiajalla tärkeä rooli kuolinvuoteen ääressä. Omaisets nimittäin osallistuivat viimeisten sakramenttien toimittamiseen samalla tavalla kuin ollessaan kirkossa messussa. Omaisets lukivat rukouksia ja polvistuivat ehtoollisen ajaksi. Polvistumalla läsnäolijat osoittivat kunnioitusta ja katumusta Jumalan edessä sekä haluaan parannukseen. Viimeisen voitelen yhteydessä omaisets puolestaan vastasivat kuolevalta kysytyihin kysymyksiin, mikäli tämä ei kyennyt itse puhumaan. Synnintunnustuksen ajaksi omaisets poistuivat vuoteen äärestä, mutta palasivat, kun pappi myönsi synninpäästön.<sup>32</sup>

Fallberg Sundmarkin tutkimus keskittyy pappien toimintaan kuolinvuoteen äärellä. Hän käyttää väitöskirjassaan normatiivisia lähteitä, kuten kirkkokäsikirjoja, statuuetteja ja maakuntalakeja, jotka kertovat kattavasti, miten ruotsalaisia pappeja ohjeistettiin keskiajalla toimimaan kuolevan ääressä. Normatiiviset lähteet kertovat kuitenkin ainoastaan siitä, miten kuolinhetken on toivottu tapahtuvan. Lisäksi on huomioitava, että pappi saattoi lähteä takaisin kirkolle suoritetuttuaan viimeisen sakramentin, jolloin pappi ei ollut enää läsnä kun ihminen lopulta kuoli. Papin läsnäolo ei myöskään ollut itsestään selvää kuolinvuoteen äärellä. Papin kutsuminen saattoi kestää liian kauan pitkien etäisyyksien takia tai vaihtoehtoisesti kuolema saattoi olla niin nopea, ettei pappi voinut ehtiä paikalle ajoissa, vaikka kirkolle ei olisi ollutkaan pitkä matka.

### 1.3 Tutkimuskysymys, metodi ja rakenne

Keskiaikaisen kuolinhetken yhteisöllisyyttä käsitellään historian tutkimuksessa usein muuhun teemaan liittyvänä sivujuonteena. Tämän johdosta haluan puretua kuoleman yhteisölliseen luonteeseen ja asettaa sen kriittisen tarkastelun kohteeksi. Pro gradu -tutkielmani aiheena on kuolinhetken yhteisöllisyys 1400-luvulla. Pyrin selvittämään kuoleamisen taito -oppaiden avulla katolisen kirkon ihanteen myöhäiskeskiaikaisesta kuolinhetkestä. Hagiografisen<sup>33</sup> lähdeaineiston avulla puolestaan on mahdollista selvittää tarkemmin maallikoiden suhtautumista kuolinhetken yhteisöllisyyteen. Yhdistämällä kaksi erilaista lähdeaineistoa on mahdollista muodostaa kattava

<sup>31</sup> Krötzl 1994, 261.

<sup>32</sup> Fallberg Sundmark 2008, 117, 131, 139–140, 173, 202.

<sup>33</sup> Hagiografialla tarkoitetaan pyhimyksistä ja heidän elämästään kertovaa kirjallisuutta. Hagiografista aineistoa voivat olla kanonisaatioprosessit, *vita* -elämäkerrat, *miracula* -ihmekertomukset, kanonisaatiobullat, saarnat, kirjeet ja muut henkilökohtaiset hengelliset kirjoitukset.

kuva myöhäiskeskiaikaisesta kuolinhetkestä.

Tutkimuskirjallisuudessa kuolinhetken yhteisöllisestä luonteesta näyttäisi vallitsevan vahva konsensus. Haluan kuitenkin selvittää, onko tämä yhteisöllisyys todella niin vankkumatonta kuin tutkimuksesta käy ilmi. Tutkimuskysymykseni on: *Oliko yhteisölliselle kuolinhetkelle olemassa vaihtoehtoisia mallia myöhäiskeskiaikaisessa yhteiskunnassa?* Päättökysymyksen ohella tarkastelen myös seuraavia kysymyksiä: *Mitä rooleja eri ihmisryhmillä oli kuolinvuoteen äärellä? Miten kuolinhetken yhteisöllisyys vaihteli riippuen siitä, oliko kuolema äkillinen vai odotettavissa oleva? Miten ihmisten käyttäytyminen eroaa toisistaan Roomassa ja Ruotsissa?*

Käyttämieni lähdeaineistojen käyttöön liittyy lähdekriittisiä ongelmia, joiden huomioiminen on tutkimuksen kannalta oleellista. Hagiografisten lähteiden tulkinnassa on huomioitava niiden syntyhistoria. Ne kertovat niistä asioista, joita on pidetty merkityksellisinä tarkasteltaessa pyhimyskandidaatin elämää ja ihmeitä. Siten ne saattavat jättää kertomatta joitakin olennaisia asioita tapahtumien kulusta, eikä niitä siten voida pitää suorana kuvauksena tosiasiallisista tapahtumista. Olen valinnut kuoleamisen taito -oppaat hagiografisen aineiston rinnalle sen vuoksi, että ne antavat ohjeita maallikoille, eivätkä ainoastaan kerro pappien toiminnasta kuolinvuoteen äärellä, kuten esimerkiksi kirkkokäsikirjat tekevät. Oppaat ovat kuitenkin normatiivista aineistoa eli ne kertovat ainoastaan, miten ihmisten toivottiin ja oletettiin toimivan. Kuoleamisen taito -oppaat olivat erittäin suosittuja tekstejä 1400-luvulla. On kuitenkin mahdotonta arvioida, ovatko hagiografisessa aineistossa esiintyvät henkilöt olleet tietoisia kuoleamisen taito -oppaiden ohjeista. Tämän vuoksi en pyri selvittämään, ovatko ihmiset noudattaneet oppaiden ohjeita kuolinhetkellään. Pyrin kuitenkin tarkastelemaan, kuinka paljon ohjeissa ja ihmisten kuvatussa käyttäytymisessä on yhtäläisyyksiä. Lähtökohtanani on, että ihmiset saattavat toimia joko luonnostaan tai tietoisesti samalla tavalla kuin oppaissa neuvotaan. Edestakaisen vuorovaikutuksen kautta on myös mahdollista, että yhteisöjen toiminta on vaikuttanut oppaiden sisältöön. Näin ollen kiinnostavaa on se, löytyykö aineistoista yhtäläisyyksiä, mutta ei niinkään se, mistä nämä yhtäläisyydet johtuvat. Siihen aineisto ei pysty vastaamaan.

Tutkimus rajautuu ajallisesti 1400-luvulle, jolloin merkittävimmät kuoleamisen taito -oppaat syntyivät ja levisivät koko Eurooppaan. Maantieteellisesti tutkimuksen fokuksena on Rooma ja Ruotsi, kristikunnan keskus ja reuna-alue. On kuitenkin huomioitava, että kuoleamisen taito -oppaat olivat tunnettuja ympäri Eurooppaa, joten normatiivisesta aineistosta tehty analyysi on sovellettavissa koko läntiseen kristikuntaan.

Tutkimuksen metodina on käytetty aineistolähtöistä laadullista sisällönanalyysia. Tutkimusprosessi on siis edennyt siten, että olen ensin valikoinut lähdemateriaalistani oleellisen aineiston tarkastelun kohteeksi. Hagiografisesta aineistosta olen valikoinut tarkastelun kohteeksi kaikki kuolinhetkiä käsittelevät ihmetapaukset. Kuoleamisen taito -oppaista puolestaan olen etsinyt kaikki kuolinhetken yhteisöllisyyteen viittaavat kohdat. Seuraavaksi aineisto on luokiteltu sen mukaan, kuinka yhteisöllisenä kuolinhetki kuvataan. Viimeisessä vaiheessa esitän analyysini pohjalta syntyneet johtopäätökset. Laadullisen analyysiin ohella käytän myös tilastollista esitystapaa. Näin lukijan on mahdollista nähdä, kuinka suuri osuus käsittelemistäni kuolintapauksista hagiografisessa aineistossa on luokiteltavissa yhteisöllisiksi. Kuolinhetken yhteisöllisyyden määrittäminen hagiografisessa aineistossa on paikoitellen erittäin ongelmallista, minkä vuoksi tilastollisen esityksen tarkoituksena on toimia ainoastaan laadullisen analyysin rinnalla, ei suinkaan ensisijaisena metodina. Aineiston rajallisuuden vuoksi tilastollisella analyysillä voidaan saavuttaa ainoastaan suuntaa antavia tuloksia. Sen sijaan laadullisen analyysin avulla aineistosta voidaan nostaa esiin edustavia esimerkkejä. Tutkimuksen perustana toimii historiatieteelle välttämätön lähdekritiikki, jonka avulla aineistosta on ollut mahdollista erottaa toisistaan olennainen ja epäolennainen materiaali.

Tarkastelen kuolinhetken yhteisöllisyyttä kahdessa erilaisessa kuolintilanteessa: odotettavissa olevissa sekä yllättävissä tai äkillisissä kuolintapauksissa. Näitä molempia kuolinhetkiä tarkastelen kolmesta eri näkökulmasta sen mukaan, kuinka kuolinhetken yhteisöllisyys kuvataan lähteissä. Nämä näkökulmat ovat nousseet esiin hagiografista aineistoa luokiteltaessa.

Laaja-alainen kuolemantutkimus on tärkeää, sillä se paljastaa monipuolista tietoa eri aikakausista, yhteiskunnista ja kulttuureista. Ihmisten suhtautuminen kuolemaan kertoo heidän arvoistaan sekä siitä, miten he suhtautuvat elämään ja toisiin ihmisiin. Kuolemalle annetun suuren painoarvon vuoksi kuolinhetken yhteisöllisyyden tutkiminen on erittäin hedelmällistä juuri myöhäiskeskiaikaisessa yhteiskunnassa. Tutkimus nivoutuu osaksi myöhäiskeskiaikaista kuolemankulttuuria käsittelevää keskustelua. Lisäksi olen pyrkinyt valottamaan lukijalle myöhäiskeskiaikaista pyhimyskulttia. Tekstissä käsitellään yksityisyyteen ja yhteisöllisyyteen liittyviä kysymyksiä ja on siten osa laajempaa eurooppalaisen mentaliteettihistorian tutkimusta.

Vaikka tarkastelun kiintopiste on myöhäiskeskiajalla, on käsiteltävä aihe universaali, ajan ja paikan ylittävä. Niinpä lukija voi havaita tekstissä rinnakkaisuuksia nykyaikaan ja jatkuvaan yhteiskunnalliseen keskusteluun kuoleman siirtymisestä pois perheen piiristä kuoleman

ammattilaisten suojiin sairaaloihin ja hoivakoteihin. Kuolemankulttuuri oli 1400-luvulla täysin erilainen kuin 2000-luvulla, mutta parhaassa tapauksessa lukija voi löytää menneisyyden käytännöistä ja ajatuksista aineksia, joilla hän voi rakentaa omaa suhtautumistaan kuolemaan.

## 2 LÄHDEAINEISTO JA LÄHDEKRITIIKKI

### 2.1 Kuoleamisen taito -oppaat

Normatiivisen lähdeaineistoni muodostavat 1400-luvun kaksi merkittävintä kuoleamisen taito -opasta: Jean Gersonin *De arte moriendi* sekä anonymin *Tractatus de arte moriendi*<sup>34</sup>. Käytän *Tractatus de arte moriendista* 1400-luvun puolivälissä tehtyä englanninkielistä käännöstä *Book of the craft of dying*,<sup>35</sup> jonka Frances Comper on editoinut vuonna 1917. Keskiaikaisen käännöksen tekijä on oletettavasti Richard Rolle.<sup>36</sup> Tekstistä on säilynyt kolme käsikirjoitusta, jotka kaikki sijaitsevat Oxfordin Bodleian Libraryssa.<sup>37</sup> Vaikka Frances Comperin editio on melko vanha, voidaan sen katsoa edelleen olevan tieteellisen kritiikin kestävä. Muun muassa Donald Duclow käyttää Comperin editiota artikkelissaan *Dying Well: The Ars moriendi and the Dormition of the Virgin*.<sup>38</sup> *Tractatus de arte moriendi* oli yksi aikansa laajimmin levinneistä kirjoista ja on siten ollut tunnettu myös Ruotsissa.<sup>39</sup> Myös Gersonin *De arte moriendi* levisi laajalti Euroopassa. Tekstistä tunnetaan kolme ruotsalaista versiota: *De arte bene moriendi* 1400-luvun puolivälistä, hieman myöhemmin julkaistu *De arte moriendi* sekä vuonna 1514 ruotsiksi käännetty *Ars moriendi. Johannis gersons lärdom hwrw man skal lärer dö til siälennne salichet*. Olen käyttänyt Per-Axel Wiktorssonin editoimaa versiota viimeksi mainitusta teoksesta.<sup>40</sup>

Varhaiset kuoleamisen taito -oppaat oli tarkoitettu kokemattomien nuorten pappien avuksi heidän vieraillessaan kuolevien luona.<sup>41</sup> Kristillisen kuoleamisen taito -kirjallisuuden juuret ovat 1200-luvun lopulla. Varhaisia teoksia olivat muun muassa Laurentiuksen Ranskan kuningas Philip III:lle vuonna 1279 kirjoittama *Le Somme le roi*, Henry Suson *Büchlein der ewige Weisheit* vuodelta 1328 sekä Dirk van Delftin *De Tafel den Kersten Ghelove* 1400-luvun alusta. Kaikkia edellä mainittuja teoksia yhdistää aiheen lisäksi se, että ne ovat dominikaanimunkkien kirjoittamia.<sup>42</sup> Kuoleamisen

<sup>34</sup> Tunnetaan myös nimillä *Ars moriendi* ja *Speculum artis bene moriendi*.

<sup>35</sup> Käytän teoksesta tästä eteenpäin nimeä *Tractatus de arte moriendi* tai pelkästään *Tractatus*.

<sup>36</sup> Tässä tutkimuksessa ei perehdytä kansankielisten käännösten ja latinankielisten alkuperäisteoksen välisiin eroihin. Huolimatta käsikirjoitusten ja käännösten välisistä eroista, lähtökohtanani on, että teokset ovat pysyneet keskiajalla keskeisiltä osiltaan uskollisina alkuperäisteoksille.

<sup>37</sup> Comper 1917, 48.

<sup>38</sup> Duclow 1999.

<sup>39</sup> Fallberg Sundmark 2009, 37.

<sup>40</sup> Käytän teoksesta tästä eteenpäin nimeä *De arte moriendi*.

<sup>41</sup> Fallberg Sundmark 2009, 35.

<sup>42</sup> O'Connor 1942, 17–20.

taito -kirjallisuuden räjähdysmäisen suosion aloitti vuonna 1408 kirjoitettu Jean Gersonin *Opusculum tripartitum*. Kolmeen osaan jaetun teoksen viimeinen osa, *De arte moriendi*, saavutti itsenäisenä teoksena nopeasti suuren suosion. Poiketen aikaisemmista teoksista Gerson osoitti oppaansa pappien lisäksi myös maallikoille, jotka valmistivat ystävänsä kuolemaan. Saattoipa kuoleva itsekkin käyttää *De arte moriendia* viimeisillä hetkillään.<sup>43</sup> Rainer Rudolf epäilee Bernhard Clairvauxlaisen laatimaksi uskotun *Floretuksen* ja erityisesti sen osan *Preparatio ad mortem* toimineen Jean Gersonille tärkeänä lähteenä ja esikuvana hänen laatiessaan omaa kuolemisen taito - opastaan.<sup>44</sup>

Gersonin teos jakautuu neljään osaan: kehotuksiin, kysymyksiin, rukouksiin ja määräyksiin. Ensimmäiseksi kuolevaa tulee kehottaa luottamaan Jumalan tahtoon ja hyväksymään kuolemansa sekä ohjeistaa häntä tunnustamaan syntinsä. Tämän jälkeen kuolevalta tulee kysyä tiettyjä kysymyksiä. Nämä niin sanotut anselmilaiset kysymykset olivat olleet osa ihmisten kuolinhetkeä jo 1000-luvun lopulta lähtien ja toistuvat lukuisissa kuolemaa käsittelevissä teksteissä. Alun perin Anselm Canteburyläisen (1033–1109) laatiman kysymyssarjan tarkoituksena oli selvittää, kuoliko ihminen oikeassa kristillisessä uskossa.<sup>45</sup> Gersonin teoksen kolmas osa koostuu rukouksista, joita kuolevan äärellä tulee lukea. Rukoukset tulee kohdistaa pyhälle kolminaisuudelle, Neitsyt Marialle, enkeleille sekä kuolevan suojeluspyhimykselle. *De arte moriendin* viimeisessä osassa annetaan vielä lisäohjeita kolmeen edellä mainittuun kohtaan. Viimeisessä osassa ohjeistetaan lukijoita myös varautumaan siihen, että kaikki ei mene kuolinhetkellä ihannetapauksen mukaisesti. Gerson muun muassa huomioi, että kuoleva on saattanut menettää puhekykynsä tai aika ei riitä suorittamaan kaikkia vaadittuja toimenpiteitä. Lopuksi huomioidaan vielä, että kuolevassa ei saa herättää turhia toiveita parantumisesta, vaan sen sijaan häntä tulee kehottaa keskittymään synteihinsä ja luottamaan Jumalan hyvyyteen.<sup>46</sup>

*De arte moriendia* suuremman suosion saavutti noin kymmenen vuotta myöhemmin laadittu *Tractatus de arte moriendi*. Mary O'Connorin arvion mukaan *Tractatus* on kirjoitettu Konstanzin kirkolliskokouksen (1414–1418) aikana kirkon johdon kehotuksesta. Näin opas olisi levinnyt ympäri Eurooppaa kirkolliskokouksen päätyttyä. O'Connorin ajoitusta tukee Wienin kansalliskirjastosta löytyvä varhainen käsikirjoitus vuodelta 1418. On lisäksi hyvin todennäköistä, että *Tractatus* on kirjoitettu Etelä-Saksassa, kuten Konstanzissa, sillä tuolla alueella on säilynyt

<sup>43</sup> Fallberg Sundmark 2009, 35, 39.

<sup>44</sup> Rudolf 1957, 59.

<sup>45</sup> Kattava artikkeli anselmilaisista kysymyksistä kts. Fischer, Balthasar 1987, *Ars Moriendi*.

<sup>46</sup> Fallberg Sundmark 2009, 37–53.



kaikkein eniten käsikirjoituksia.<sup>47</sup> O'Connorilla ei ole kuitenkaan esittää kuin hyviä arvauksia oppaan kirjoittajasta. Hän tuntuu olevan vakuuttunut, että kirjoittaja on ollut dominikaanimunkki. Hänen väitteensä perustuu useisiin käsikirjoituksiin, jotka ovat dominikaanien signeeraamia. O'Connor pitää todisteena myös dominikaanien pitkää traditiota kuoleamisen taito-kirjallisuudessa. *Tractatus de arte moriendissa* viitataan useisiin dominikaanisaarnaajiin, joten kirjoittajan on täytynyt tuntea järjestön historia.<sup>48</sup> Rainer Rudolf sen sijaan uskoo Nikolaus von Dinkelsbühlin kirjoittaneen *Tractatus de arte moriendin*. Dinkelsbühl oli 1400-luvun alussa Wienin yliopiston vaikutusvaltaisin opettaja. Dinkelsbühlin arvovallasta kertoo paljon se, että kyseinen yliopisto oli tuohon aikaan koko Keski-Euroopan hengellisen elämän keskus. Rudolfin mukaan Dinkelsbühlin ympärille muodostui wieniläinen kuoleamisen taito -koulukunta. *Tractatuksen* jälkeen Wienin ympäristössä julkaistiin useita kuoleamisen taitoa käsitteleviä teoksia, joiden tekijöistä suuri osa oli opiskellut Wienin yliopistossa.<sup>49</sup> Mikäli Dinkelsbühl todella kirjoitti *Tractatus de arte moriendin*, tuntuu oudolla, että tekijän henkilöllisyys on jäänyt historian saatossa epäselväksi. Tuntuisi luonnolliselta, että teoksen yhteydessä olisi korostettu Dinkelsbühlin arvovaltaa samalla tavalla kuin *De arte moriendia* levitettiin Pariisin yliopiston kanslerin arvovallalla.

*Tractatus de arte moriendi* on kirjoitettu Gersonin opasta mukaillen, mutta näiden kahden oppaan sisällöissä on myös selkeitä eroja. Keskeisin ero on *Tractatukseen* lisätty paholaisen kiusauksia käsittelevä kappale. Ihmisen maatessa kuolinvuoteellaan paholainen pyrkii kiusauksillaan houkuttelemaan kuolevan lankeamaan syntiin. Mikäli kuoleva taipuu paholaisen asettamiin kiusauksiin, on paholainen voittanut hänen sielunsa ja ihmispolo joutuu ikuiseen kadotukseen. *Tractatuksen* ohjeiden avulla ihminen osaa varautua tulevaan koitokseen ja tietää, miten hän voi voittaa paholaisen. Teos on näin siis tarkoitettu maallikoiden luettavaksi. Mainitut viisi paholaisen aiheuttamaa kiusausta ovat uskon koetteleminen, epätoivo, tuska ja kärsimys, maallisten asioiden houkutus sekä mielihyvä omiin tekoihin. Ihminen selviää näistä kiusauksista pysymällä nöyränä ja säilyttämällä järkensä. Jumala antaa armonsa kautta ihmiselle voimia selvittää paholaisen kiusauksista, mutta jos ihminen lankeaa paholaisen kiusauksiin, hän on suorittanut suurimman mahdollisen synnin.<sup>50</sup>

*De arte moriendin* ja *Tractatus de arte moriendin* lisäksi kolmas tärkeä 1400-luvun kuoleamisen taito -opas oli kuvitettu *Ars moriendi*. Oletettavasti 1400-luvun puolivälissä valmistettu

<sup>47</sup> O'Connor 1942, 53–54.

<sup>48</sup> O'Connor 1942, 58.

<sup>49</sup> Rudolf 1957, 75–78.

<sup>50</sup> Book of the craft of dying, 21.

yhdestätoista puupiirroksista koostuva kirja kertoi lukutaidottomalle kansalle kuoleamisen taidon perusteet. Piirroksissa on kuvattu viisi paholaisen kuolevalle asettamaa kiusausta sekä keinot, miten kuoleva selviää näistä kiusauksista. Viimeisessä kuvassa nähdään, kuinka kuolevan sielu siirtyy taivasten valtakuntaan pienen lapsen hahmossa. Alkuperäiset kuvat on tehnyt saksalainen Mestari E.S.<sup>51</sup> Kuvitetussa *Ars moriendissa* kirjallisen kuoleamisen taito -oppaan neuvot heräävät eloon ja varoitukset kuolinhetken vaaroista nousevat aivan uudelle tasolle. Siinä missä *De arte moriendin* ja *Tractatuksenkin* kuvaukset kuolinvuoteen äärellä käydystä taivaallisten ja infernaalisten sotajoukkojen välisestä kamppailusta ovat varmasti saaneet aikaan myöhäiskeskiaikaisessa lukijassa kauhun puistatuksia, on *Ars moriendin* kuvien täytynyt olla sängyn alta kurkottelevine paholaisineen näky, joka painui *illiteratin* kansan mieliin koko loppuelämän ajaksi. Kuvien oli puhuttava puolestaan, jotta viesti meni perille myös lukutaidottomalle kansalle. Kuvituksessa merkillepantavaa on, että kuoleva ihminen on aina mies. Nainen on kuvattu ainoastaan kuolinvuoteen vierelle seuraamaan miehensä sielusta käytyä kamppailua.

Kuoleamisen taito -kirjallisuuden suosion voi nähdä yhtenä osana myöhäiskeskiaikaisen yhteiskunnan kuolemakeskeisyyttä ja elämän epävarmuutta. Ruttoepidemioiden myötä pappien vierailu jokaisen sairaan luona muuttui mahdottomaksi. Näin ollen ihmisen tuli jo hyvissä ruumiin voimissaan valmistautua kuolemaansa, jotta hän tietäisi, mitä hänellä olisi viimeisillä hetkillään kohdattavanaan. Kuoleamisen taito -oppaat tarjosivat maallikoillekin mahdollisuuden tietää, kuinka toimia kuolinvuoteellaan oikein.<sup>52</sup> Kirjojen levinneisyys, useat eri versiot ja lukuisat käännökset paljastavat, että kirjoille on ollut selkeästi kysyntää ja ne ovat löytäneet kansan eri osat.<sup>53</sup> Kuoleamisen taito -kirjallisuus onkin ymmärrettävä kirkon pastoraalisena vastauksena ajan olosuhteisiin, ennen kaikkea ruttoon.<sup>54</sup>

Kuoleamisen taito -oppaat jättivät epäselväksi, mitä tarkoitetaan hyvissä ajoin kuolemaan valmistautumisella. Toisin kuin nykyään, keskiajan ihmiset eivät voineet luottaa elävänsä pitkän ja terveen elämän. Elämän epävarmuus johti siihen, että jopa nuorten ihmisten oli valmistauduttava kohtaamaan kuolemansa. Modernin ihmisen näkökulmasta kuoleamisen taito -oppaat voi nähdä helposti varttuneempien ihmisten kirjallisuutena. Näin ei kuitenkaan ollut asian laita. Heti kun ihminen kykeni ymmärtämään kuoleman merkityksen, hänen tuli oppia kohtaamaan se.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> Rudolf 1957, 69–70.

<sup>52</sup> Rudolf 1957, 9. Dubruck & Gusick 1999, 11.

<sup>53</sup> Rudolf 1957, 62.

<sup>54</sup> Rolfes 1989, 24.

<sup>55</sup> Ohler 1987, 573.

Kuolemisen taito -oppaat voidaan helposti kategorisoida samaan luokkaan *dance macabre* -maalausten ja *memento mori* -muistutusten kanssa, mutta ne eroavat näistä luonteeltaan melko selkeästi. *Dance macabren* ja *memento morin* tavoitteena on muistuttaa eläville heidän kuolevaisuuttaan ja kaiken maallisen katoavaisuutta. Näin maalaukset kehottavat ihmisiä elämään mahdollisimman oikeaoppisen elämän. Kuolemisen taito -kirjallisuus puolestaan keskittyy itse kuolinhetkeen ja siitä selviytymiseen. Tässä vaiheessa eletyllä elämällä ei ollut enää mitään merkitystä. Oppaat keskittyvät siis ainoastaan siihen, miten ihminen käyttäytyy kuolinvuoteellaan.<sup>56</sup> Myöhemmin 1400-luvun lopulla ja 1500-luvulla tätä käsitystä kuolinhetken merkityksellisyydestä ryhdyttiin kritisoimaan ja vaadittiin hyvää elämää hyvän kuoleman rinnalle. Tätä suuntausta voidaan kutsua *ars vivendiksi*, elämisen taidoksi. Kuolinvuoteella tapahtuvan syntien katumisen ei katsottu riittävän, vaan ihmisen tuli kääntyä jo elämänsä varhaisessa vaiheessa Jumalan puoleen ja keskittyä hyviin tekoihin. Ainoastaan näin ihmisen oli mahdollista voittaa kuolinvuoteella kohtaamansa paholaisen kiusaukset.<sup>57</sup>

Kuolemisen taidolle oli olemassa selkeät teologiset perustelut. Ennen mustaa surmaa ihmisen kuolemanjälkeisen kohtalon uskottiin ratkeavan viimeisellä tuomiolla Kristuksen uuden tulemisen myötä. Tultaessa 1400-luvulle viimeisen tuomion korvasi ajatus, jonka mukaan ihmisen kuolemanjälkeinen kohtalo ratkeaa hänen kuolinhetkellään. Tuolloin ihmisen sielusta taistelevat paholainen ja enkelit. Ihminen saattoi pelastaa sielunsa, mikäli osasi toimia oikein kuolinvuoteellaan.<sup>58</sup> Ihminen ei siis ole passiivinen sivusta seuraaja helvetin ja taivaan joukkojen taistellessa hänen sielustaan, vaan kuoleva pystyi itse aktiivisesti vaikuttamaan omaan kuolemanjälkeiseen kohtaloonsa.

Vaikka *De arte moriendi* ja *Tractatus* on osoitettu myös maallikoille, on tekstillä vahva yhteys kirkolliseen liturgiseen kirjallisuuteen. Papit saattoivat käyttää *De arte moriendia* opaskirjanaan vieraillessaan kuolevan luona. *De arte moriendin* sisältö eroaa kuitenkin huomattavasti esimerkiksi kirkkokäsikirjojen ohjeistuksesta.<sup>59</sup> Selkein ero kuolemisen taito -oppaiden ja kirkkokäsikirjojen välillä on se, että oppaat eivät suoranaisesti anna ohjeita viimeisen sakramentin suorittamiseen. Kuolemisen taito -oppaiden ohjeet oli tarkoitettu suoritettavaksi sen jälkeen, kun pappi oli antanut

<sup>56</sup> Rudolf 1957, XVII.

<sup>57</sup> *Ars vivendist*ä kts. Savonarola, Girolamo 1926, *Predica dell'arte dell ben morire* ja Desiderius, Erasmus 1998, *De preparatione ad mortem*.

<sup>58</sup> Ariès 1974, 29–32. Ariès 1981, 106.

<sup>59</sup> Fallberg Sundmark 2009, 57.

viimeisen sakramentin. Pappi saattoi itse jäädä sakramentin jälkeen huolehtimaan sairaasta tämän viimeisiin hetkiin saakka tai vaihtoehtoisesti hän jätti kuolevan sielun läheisten vastuulle sakramenttien jakamisen jälkeen.<sup>60</sup>

Kuoleminen taito oppaita tutkittaessa on pidettävä jatkuvasti mielessä, että ne ovat normatiivista materiaalia. Ne ovat kirkon johdon asettamia ohjeita ja määräyksiä ihmisten toiminnalle. Siten ne eivät kerro ihmisten varsinaisesta toiminnasta. Sen sijaan ne kertovat meille miten ihmisten odotettiin käyttäytyvän kuolinvuoteellaan. Kuoleminen taito -oppaiden kautta on mahdollista selvittää kirkon ohjeistama ihanne kuolinhetken kulusta. Jotta saisin tutkimuksessani paremman kuvan siitä, miten ihmiset ovat käyttäytyneet kuolinvuodekamppailun koittaessa, käytän normatiivisten lähteiden ohella hagiografista aineistoa.

## 2.2 Hagiografinen aineisto

Hagiografinen lähdeaineistoni koostuu ruotsalaisesta ja roomalaisesta materiaalista. Ruotsalaiset lähteeni koostuvat Katariina Vadstenalaisen, Byrolf Skaralaisen ja Nikolaus Linköpingläisen kanonisaatioprosesseista sekä Tukholman dominikaaniluostarin Kristuksen alasottamista kuvaavan maalauksen yhteydessä tapahtuneista ihmeistä kertovasta *Miracula Defixionis Domini* -ihmekokoelmasta. Roomalaisena materiaalina puolestaan käytän Santa Francesca Romanan kanonisaatioprosessia. Hagiografinen aineisto sijoittuu normatiivisten lähteiden tapaan 1400-luvulle.

Nikolaus Linköpingläisen (1325/26–1391) ja Brynolf Skaralaisen (n.1240–1317) kanonisaatioprosessit ovat käyttämistäni ruotsalaisista hagiografisista lähteistä vanhimpia.<sup>61</sup> Nämä prosessit avattiin Konstanzin kirkolliskokouksessa vuonna 1416.<sup>62</sup> Nikolauksen

<sup>60</sup> Fallberg Sundmark 2008, 233–234.

<sup>61</sup> Kanoisaatioprosesseissa kerrotut todistajanlausunnot käsittelevät pyhimysten kuoleman jälkeen tapahtuneita ihmeitä. Näin ollen kaikki tarkasteleman iihmekertomukset sijoittuvat 1400-luvulle, vaikka pyhimykset itse ovat eläneet 1200- ja 1300-luvuilla.

<sup>62</sup> Nikolauksen ja Brynolfin prosessien lisäksi kirkolliskokous avasi myös Ingrid Skänningeläisen kanonisaatioprosessin. Tästä aineistosta on kuitenkin säilynyt ainoastaan fragmentteja, joten en ole käyttänyt sitä lähteenäni. Ruotsalaisten pyhimysten elämänvaiheista kts. Lundén 1972, *Svenska helgon*. Ruotsalaisten pyhimyskandidaattien kanonisaatioprosessien avaaminen oli Pohjolan yhteisprojekti, jota ajoivat Kalmarin unionin kuningas Erik sekä kaikki kolme skandinaavista arkkipiispaa. Kirkolliskokouksen hyväksyttyä kuninkaan ja arkkipiispojen pyyntö avata prosessi, asetti konsiili tätä tarkoitusta varten komission, johon kuuluivat muun muassa Jean Gerson ja Oddo Colonna eli tuleva paavi Martinus V. Komissio antoi paikan päällä tapahtuvat *in partibus* -kuulustelut Turun piispa Maunu Tavastin, Oslon piispa Jacob Knutssonin ja Växjön piispa Eskilin tehtäväksi. Fröjmark 2004, 90.

kanonisaatioprosessista käytän pääsääntöisesti Tryggve Lundénin editoimaa firenzelaista käsikirjoitusta.<sup>63</sup> Tämän lisäksi olen käyttänyt myös Hermann Schückin editoimaa *Miracula sancti Nicholai* -teosta.<sup>64</sup> Sankt Nikolauksessa luetellaan 68 Nikolauksen kuolemanjälkeistä ihmettä,<sup>65</sup> joista 18 käsittelee kuolemaa.<sup>66</sup> Brynolfin prosessista käytän Sven Blomgrenin ruotsiksi kääntämää versiota.<sup>67</sup> Brynolfilta on kirjattu ylös 32 ihmettä, joista kuusi ihmettä käsittelee kuolintapauksia.<sup>68</sup>

Katariina Vadstenalaisen (1331/32–1381), pyhän Birgitan tyttären, kanonisaatioprosessi käytiin vuosina 1475–1477. Tätä edelsi kuitenkin Katariinan suorittamien ihmeiden perusteellinen kerääminen. Katariinan elämäkerran ja muutamia ihmeitä kirjoitti ylös Ulf Birgersson jo 1410 – 1420-luvuilla. Vuonna 1469 Linköpingin piispa Henrik Tidemansson asetti neljästä papista koostuvan komission keräämään Katariinan suorittamia ihmeitä.<sup>69</sup> Neljä vuotta kestäneen työn tuloksena oli 68 ihmekertomusta, joista 35 tapausta käsittelee kuolinhetkeä. Tidemanssonin komission ja Ulf Birgerssonin keräämät ihmeet on julkaistu vuonna 1981 Tryggve Lundénin ruotsiksi kääntäminä nimellä *Vita Katherine*.<sup>70</sup> Käytän tutkimuksessani sekä Katariinan kanonisaatioprosessia<sup>71</sup> että Vita Katherinea. Tilastollinen esitykseni perustuu kuitenkin ainoastaan

<sup>63</sup> Lunden 1963, *Sankt Nikolaus' av Linköping Kanonisationsprocess. Processus canonizacionis beati Nicolai Lincopensis*. Tästä eteenpäin Sankt Nikolaus.

<sup>64</sup> *Miracula sancti Nicholai, Två svenska biografier från medeltiden meddelade av H. Schück*. Tästä eteenpäin Två svenska biografier.

<sup>65</sup> Kaiken kaikkiaan kanonisaatioprosessissa kerättiin 95 Nikolauksen kautta tapahtunutta ihmettä. Tilastoissani olen käyttänyt ainoastaan Sankt Nikolauksessa mainittuja kuolintapauksia. Göran Bäärnhielm ja Janken Myrdal esittävät artikkelissaan tarkat lukumäärät kaikista ruotsalaisten kanonisaatioprosessien ihmeistä. Bäärnhielm & Myrdal, 2004, 103.

<sup>66</sup> Hagiografisessa aineistossa on paikoitellen vaikea päätellä, onko kyseessä kuolinhetki vai ei. Suuren kuolleisuuden vuoksi ihmiset saattoivat liioitella sairautsiaan ja näkivät kuoleman kenties olevan lähempänä kuin se todellisuudessa olikaan. Oli parempi varautua pahimpaan kuin luottaa parantuvansa. Finucane 1981, 41. Tulkitsen kuolinhetkeksi sellaiset tapaukset, joissa todetaan ihmisen olevan kuollut, kuolemaisillaan tai hänen uskottiin kuolevan pian. Kuolinhetkenä näen myös tapaukset, joissa todetaan, ettei sairaan parantumisesta ollut mitään toivoa. Kuolintapaukseksi en laske sitä, jos lapsi on syntynyt kuolleena. Sen sijaan lasken mukaan tapaukset, joissa lapsi syntyy elävänä, mutta näyttää pian kuolevan. Vaikka emme voi aina varmuudella tietää, kuinka lähellä kuolemaa todellisuudessa on oltu, valottavat tarkasteleman tilanteet ihmisten suhtautumista ja valmistautumista kuolemaan.

<sup>67</sup> Blomgren 1998, *Den helige biskop Brynolfs av Skara levnad jämte hans kanonisationsprocess*. Tästä eteenpäin Brynolf.

<sup>68</sup> Brynolfin aineisto on huomattavasti suppeampi kuin esimerkiksi Nikolauksen kanonisaatioprosessi. Komissio selitti Brynolfin aineiston rajallisuutta sillä, että ihmeiden todistajia oli vaikea saada kerättyä, sillä monet tapausten todistajat olivat kuolleet joko vuoden 1350 ruttoon, joka oli erityisen tuhoisa Länsi-Göötanmaalla, tai vuosisadan vaihteen sodissa. Lisäksi todistajien keräämistä olivat vaikeuttaneet pitkät välimatkat ja maanviljelijöiden velvollisuudet huolehtia peltotöistään. Fröjmark 2004, 94. Kuolintapausten vähäistä osuutta puolestaan selittää se, että 40 % Brynolfin ihmeistä tapahtui hänen haudallaan. Kuolintapauksen sisältävät ihmeet ovat aineistossani niin sanottuja ”long distance miracles”, joissa ihme tapahtuu rukouksen, ei pyhäinjäännösten kautta. Täysin poissuljettua ei keskiajalla ollut, että esimerkiksi kuollut lapsi kannettiin pyhimyksen haudalle. Tällaisia tapauksia ei aineistossani kuitenkaan esiinny. Bäärnhielm & Myrdaal 2004, 105.

<sup>69</sup> Fröjmark 1992, 51–54.

<sup>70</sup> Lundén, Tryggve 1981, *Vita Katherine. Fascimilie tryckt av Bartholomeus Ghotans i Stockholm 1487 trycta bok*.

<sup>71</sup> *Processus seu negocium canonizacionis B. Katherine de Vadstenis, Efter Cod. Holm. A 93, utgivna av Isak Collijn*.

Vita Katherineen.<sup>72</sup>

Ruotsalainen aineistoni koostuu lisäksi *Miracula Defixionis Domini* -ihmekokoelmasta. Tämä kokoelma sisältää Tukholman dominikaaniluostarin Kristuksen alasottoa kuvaavan maalauksen yhteydessä tapahtuneita ihmeitä. *Miracula Defixionis Domini* eroaa muista hagiografisista lähteistä siten, etteivät ihmeet tapahtuneet edesmenneen pyhimyksen kautta. Sen sijaan ihmiset rukoilivat maalausta, jolla uskottiin olevan ihmeitä tekevä voima. Muutama kokoelmaan kootuista ihmeistä on kuitenkin tapahtunut Pyhän Birgitan lähipiiriin kuuluneen maisteri Matiaksen (1200-luvun loppu–n.1350) kautta. Matias oli haudattu samaiseen luostariin lähelle ihmeitä tekevää maalausta. Ihmekokoelma on Gregorius nimisen dominikaanimunkin ylöskirjaama. Tukholman dominikaaniluostarissa vuonna 1407 riehuneessa tulipalossa tuhoutuivat kaikki muistiinpanot aikaisemmista ihmeistä. Ruttoon sairastunut Gregorius teki sairastuessaan vuonna 1421 lupauksen kirjoittaa ylös dominikaaniluostarin maalauksen kautta tapahtuneet ihmeet, mikäli hän parantuisi sairaudestaan. *Miracula Defixionis Domini* sisältää yhteensä 87 ihmekertomusta, joista 21 ihmettä käsittelee kuolintapauksia. Ensimmäinen ihmekertomus on vuodelta 1408 ja viimeinen vuodelta 1471.<sup>73</sup> Koska *Miracula Defixionis Domini* ei ole syntynyt kanonisaatioprosessin myötä, on kokoelmassa vapaampi ja vähemmän juridinen tyyli kuin muissa Ruotsalaisissa ihmekokoelmissa.

Enemmistö ruotsalaisen aineiston tapauksista sijoittuu maaseudulle.<sup>74</sup> Olen kuitenkin tuonut esiin esimerkkejä Ruotsin kaupungeista aina, kun se on ollut mahdollista. Näin olen pyrkinyt takaamaan, että vertailu muodostuu mahdollisimman vahvasti kristikunnan keskuksen ja reuna-alueen välille, eikä ainoastaan maaseudun ja kaupungin välille. Näin hagiografisesta aineistosta tehtyä analyysia ei voida yleistää koskemaan laajemmin maaseudun ja kaupunkien välisiä eroja, vaan se on nimenomaan sidottu käsiteltävien alueiden eroihin.

Roomalainen aineistoni koostuu Santa Francesca Romanan, oikealta nimeltään Francesca Bussan, kanonisaatioprosessista.<sup>75</sup> Francesca syntyi vuonna 1384. Hän avioitui varakkaan Lorenzo Ponzianin kanssa 12-vuotiaana. Francescan ja Lorenzon kolmesta lapsesta ainoastaan yksi, Battista,

<sup>72</sup> Samoin kuin Nikolauksen ihmeiden kohdalla, kaksi eri aineistoa sisältää paljon samoja ihmeitä, minkä vuoksi molempien käyttäminen tilastoinnissa olisi ongelmallista.

<sup>73</sup> Gregorius on oletettavasti kuollut 1430-luvun puolivälissä, joten viimeiset viisi ihmettä on kirjannut ylös joku häntä nuorempi munkki. Lundén 1950, I–XII.

<sup>74</sup> *Miracula Defixionis Domini* sekä Katariinan ja Brynolfin prosesseissa ainoastaan noin 20 % kaikista ihmeistä sijoittuu kaupunkiin. Nikolauksen aineistossa vastaava luku jopa on alle 15 %. Bäärnhielm & Myrdaal 2004, 106.

<sup>75</sup> Lugano, Placido Tommaso (toim.), *I Processi inediti per Francesca Bussa dei Ponziani (Santa Francesca Romana) 1440–1453*. Tästä eteenpäin Francesca.

eli aikuiseksi kuollen 44-vuotiaana vuonna 1444. Francesca koki avioliiton ja sosiaalisen asemansa tuomat velvoitteet vaikeiksi täyttää. Hän löysi elämälleen merkitystä jo nuoresta alkaen köyhien ja sairaiden auttamisesta. On arveltu, että kipinä Francescan hyväntekeväisyystyöhön oli lähtöisin hänen omassa elämässään kokemistaan takaiskuista. Francesca ja hänen kälynsä Vannozza liittyivät muiden samanmielisten roomalaisnaisten joukkoon ja vuonna 1425 Francescan johtama 10 hengen naisryhmä hyväksyttiin Santa Maria Novan olivetaaniluostarin oblaateiksi.<sup>76</sup> Vuonna 1433 ensimmäiset oblaatit muuttivat yhteen Capitolium -kukkulan koillisrinteelle Tor de' Specchin luostariin. Myös Francesca muutti asumaan tänne vuonna 1436 hänen aviomiehensä kuoltua.<sup>77</sup> Vaikka Francesca pyrki elämään vaatimatonta<sup>78</sup> ja laupeudentyölle omistautunutta elämää, oli hän kuitenkin rikkaan perheen ylhäisönainen, joka oli tekemisissä roomalaisten mahtisukujen, kuten Savellinien ja Orsinien kanssa.<sup>79</sup>

Francescan kuoltua 1440 hänen lähipiirissään ryhdyttiin välittömästi ajamaan hänen kanonisointiaan. Erityisen ahkerasti Francescan kulttia levitti hänen rippi-isänsä Giovanni Mattiotti. Francescan ruumis oli esillä Santa Maria Nova -kirkossa<sup>80</sup>, missä kerrotaan tapahtuneen useita ihmeitä ruumiin äärellä. Paavi Eugenius IV avasi saman vuoden syyskuussa ensimmäisen kanonisaatiokuulustelun Francescan ihmeiden keräämiseksi. Myöhemmin kuulusteluja järjestettiin vielä vuosina 1443 ja 1451. Vuoden 1440 kuulusteluissa haastateltiin 68 todistajaa, vuonna 1443 40 todistajaa ja 1451 130 todistajaa. Todistajista kaksi kolmasosaa oli naisia, mikä kertoo Francescan kultin vedonneen erityisesti naisiin. Miehistä suurin osa on kirkonmiehiä. Vaikka prosessissa esiintyvät todistajat ovat Arnold Eschin mukaan edustava otos yhteiskunnastaan, on syytä huomioda, että maallikkomiesten osuus on varsin vähäinen.<sup>81</sup> Lisäksi merkille pantavaa on, että Francescan kultti on keskittynyt erittäin vahvasti tiettyihin sukuihin. Esimerkiksi ensimmäisistä 13 naisesta, jotka muuttivat Tor de' Specchiin vuonna 1433, viisi naista kuului Lelluksen sukuun.

Kaikissa kolmessa kuulusteluissa kirjattiin yhteensä 199 ihmetapausta.<sup>82</sup> Ihmeistä 50 tapausta

<sup>76</sup> Oblaatti tarkoittaa uskonnollisen järjestön maallikkojäsentä. Francesca ja muut naiset eivät siis olleet nunnia sanan varsinaisessa merkityksessä. He saattoivat asua kotonaan, olla naimisissa ja pukeutua haluamiinsa vaatteisiin. Warr 2010, 168.

<sup>77</sup> Esch 1973, 96. Warr 2010, 169.

<sup>78</sup> Francescan kerrotaan esimerkiksi käyttäneen niin ohuita vaatteita, että hänen rippi-isänsä on joutunut käskemään häntä pukeutumaan lämpimämmin, jottei tämä sairastuisi. Warr 2010, 174.

<sup>79</sup> Esch 1973, 123.

<sup>80</sup> Kirkon nimi vaihtui myöhemmin Santa Francesca Romanaksi.

<sup>81</sup> Warr 2010, 169. Esch 1973, 97, 102. On pidettävä mielessä, että kanonisaatioprosessien todistajat olivat viranomaisen valitsemia. Kirkonmiehille ja -naisille annettiin kanoisaatioprosesseissa suurempi todistusarvo kuin maallikoille. Golinelli 2004, 179.

<sup>82</sup> Olen käyttänyt sekä Francescan elämän aikana tapahtuneita ihmeitä (*Miracula in vita*) että kuoleman jälkeisiä

käsittelee kuolinhetkeä eli roomalainen aineisto on laajuudeltaan hieman suppeampi kuin ruotsalainen aineisto. Kuolemaa käsittelevien ihmeiden osuus Francescan kanonisaatioprosessissa on huomattavan suuri, mikä tekee aineistosta hedelmällisen tutkimukseni kannalta.<sup>83</sup>

Kanonisaatioprosessien tarkoituksena oli selvittää, oliko tutkimuksen kohteena oleva henkilö todellinen pyhimys ja olivatko hänen suorittamansa ihmeet oikeita ihmeitä. Jokaista prosessia varten paavi lähetti pyhimyksen vaikutusalueelle kolmesta korkea-arvoisesta kirkonmiehestä koostuvan komission haastattelemaan ihmeitä kokeneita ihmisiä. Komissaarien lisäksi todistajien kuulusteluun osallistui notaari, joka kirjasi lausunnot ylös ja käänsi ne latinaksi. Myös paikallisilla viranomaisilla oli kanonisaatioprosesseissa tärkeä tehtävä. He huolehtivat sopivien todistajien valikoimisesta ja heidän saapumisestaan kuulusteluihin. Kuulustelu suoritettiin siten, että kuulusteltaville esitettiin kysymyksiä ennalta määrättyltä listalta, jonka komissaarit olivat laatineet. Kuulusteltavat eivät siis olleet vapaita sanomaan omia mielipiteitään tapahtumista, vaan he vastasivat ainoastaan heiltä kysyttyihin kysymyksiin. Näin ollen todistajien kertomukset olivat vahvasti paavillisten virkamiesten määritelmien mukaisia.<sup>84</sup>

Jotta kanonisaatioprosessin kohteena ollut henkilö saatettiin todeta pyhimykseksi, tuli hänen kauttaan olla tapahtunut riittävä määrä ihmeiksi tulkittavia tapauksia.<sup>85</sup> Kirkkoisä Augustinuksen mukaan ihme on tapahtuma, joka ylittää luonnon normaalit rajat. Tällaisen tapahtuman käsittämiseen sen havaitsijan ymmärrys ei riitä. Ihme on aina Jumalan työtä, pyhimykset toimivat ainoastaan ihmisten rukousten välittäjinä. Tuomas Akvinolainen jakoi ihmeet 1200-luvulla kolmeen eri luokkaan: luonnon yläpuolella (*supra naturam*), luonnon vastaiset (*contra naturam*) sekä

---

ihmeitä (*Miracula post mortem*). Sen sijaan olen jättänyt tutkimukseni ulkopuolelle todistajanlausunnot, jotka käsittelevät Francescan näkyjä (*visionibus*), ilmestyksiä (*revelationibus*), hyvántahtoisuutta (*gratiarum*) tai muuten hänen esimerkillistä kristillistä elämäänsä tai julkista mainettaan (*publica voce et fama*). Nämä todistajanlausunnot kertovat pääsääntöisesti pelkästään Francescasta, eivätkä siten ole tutkimukseni kannalta merkityksellisiä.

Käsittelemäni ihmeet sijoittuvat Placido Tommaso Lukanon editiossa sivuille 106–204 ja 261–331.

<sup>83</sup> Käsittelemässäni hagiografisessa aineistossa kuolintapausten suhteellinen osuus kaikkiin ihmeisiin nähden on suurin Vita Katherinessa. Kuolemaa käsittelevien ihmeiden osuudesta hagiografisessa aineistossa kts. Liite 1.

<sup>84</sup> Katajala-Peltomaa 2009, 18–21. Kanonisaatioprosessien etenemisestä ja järjestelyistä sekä laajemmin keskiaikaisista pyhimyskulteista kts. Vauchez, Andre 1997, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Wetzstein, Thomas 2004, *Heilige vor Gerichte* tai Klaniczay, Gábor (toim.) 2004, *Medieval Canonization Processes*.

<sup>85</sup> Tutkittaessa ihmeitä ei-uskonnollisista lähtökohdista, kuten historiantutkimus tekee, voidaan ihmeen syyksi nähdä onnekas sattuma. Monissa tapauksissa sairaudet ovat psykosomaattisia, jolloin sairaan usko itsessään on saattanut toimia parantavana tekijänä. Kun materiaaliset ja lääketieteelliset resurssit ovat olleet alhaiset, ihmiset ovat altistuneet elämässään lukuisille katastrofeille. Näiden katastrofien vastapainona oli kuitenkin myös yllättäviä selviytymisiä: missä on määrällisesti runsaasti onnettomia tapauksia, on niiden joukossa myös useita yllättäviä ja onnellisia sattumuksia. Kun ihmiset ovat rukoilleet tiettyä pyhänä pitämäänsä henkilöä ennen tällaista onnellista sattumusta, on heille syntynyt käsitys tämän pyhimyksen auttavasta voimasta. Kun tieto tämän pyhimyksen auttavasta voimasta on levinnyt ihmisten keskuudessa, on hädän hetkellä yhä useammin turvauduttu tähän henkilöön, jolloin myös hänen kauttaan sattuneiden ihmeiden määrä on kasvanut. Tätä kehityskulkua kutsutaan positiiviseksi ihmestiraaliksi. Bäärnhielm & Myrdaal 2004, 103



luonnosta erillään (*praeter naturam*) olevat ihmeet.<sup>86</sup>

Hagiografista lähdeaineistoa käytettäessä historian tutkimuksen lähteenä on huomioitava erityisesti mitä tarkoitusta varten aineisto on tehty ja kuka siitä hyötyi. Hagiografisen aineiston päätarkoituksena on ylistää pyhimyksenä pidetyn henkilön elämää ja esitellä hänen tekemiään ihmeitä. Pyhimykseksi julistaminen eli kanonisointi oli merkittävä asia etenkin piispalle, jonka hiippakunnan alueella oletetun pyhimyksen hauta sijaitsi. Kanonisoinnista oli erityistä hyötyä myös laajemmin alueelle, jossa pyhimys oli vaikuttanut. Erityisesti kirkko tai luostari, jonne pyhimys oli haudattu, hyötyi paikalle saapuvista pyhiinvaeltajista. Mikäli pyhimys puolestaan oli kuulunut johonkin uskonnolliseen sääntökuntaan, pyhimyksen maine nosti koko sääntökunnan arvoa. Pyhimykseksi julistamisesta oli siis käytännön hyötyä monille ihmisille. Vuodesta 1234 lähtien kanonisoinnista tuli paavin yksinoikeus. Pyhimykseksi julistaminen oli pitkälinen toimenpide, joka alkoi sillä, että joku paikallinen kirkonmies kirjasi ylös oletetun pyhimyksen suorittamat ihmeet ja hänen elämänvaiheensa. Tämän ihmekokoelman, *vita et miracula*, perusteella paavin kuuria päätti, aloitettaisiinko todistajien kuulustelut eli kanonisaatioprosessi. Ihmekokoelman lisäksi paavin päätökseen vaikuttivat merkittävästi kirkolliset ja maalliset suosittelijat, jotka pyrkivät saamaan paavin aloittamaan kanonisaatioprosessin.<sup>87</sup>

Motiivit kanonisoinnille olivat moninaiset niin kanonisointia ajaneilla henkilöillä kuin myös kirkolla. Kanonisointiin vaikuttivat poliittiset, uskonnolliset, taloudelliset ja henkilökohtaiset seikat. Jopa valtioiden välille saattoi muodostua kilpailua siitä, kenen pyhimys kanonisoitiin. Myös katolinen kirkko käytti tiettyjen henkilöiden kanonisointia omien tarkoituksperiensä ajamiseen.<sup>88</sup> Kuka tahansa ihmeitä tehnyt henkilö ei voinut päätyä pyhimykseksi. Kuten eräs 1400-luvun teologi asian esitti, ”Kaikki pyhät henkilöt eivät ole kanonisoinnin arvoisia”.<sup>89</sup> Keisarin tai paavin sukulainen kanonisoitiin huomattavasti helpommin kuin täysin tuntematon henkilö. On lisäksi pidettävä mielessä, että kanonisointi vaati sitä ajaneelta taholta huomattavia taloudellisia resursseja.<sup>90</sup> Vuosina 1198–1431 käydyistä 71 kanonisaatioprosessista alle puolet eli 33 tapausta

<sup>86</sup> Goodich 1995, 148. Suurin osa keskiajalla tapahtuneista ihmeistä oli *praeter naturam*. Löydämme esimerkiksi tapauksia, joissa hirtetty ihminen herää henkiin, mutta harvemmin mestatuksi tuomittujen päät yhtyvät tuomion jälkeen takaisin ruumiiseensa, mikä olisi *contra naturam*. Bäärnhielm & Myrdaal 2004, 104.

<sup>87</sup> Fröjmark 1992, 26–27.

<sup>88</sup> Finucane 2011, 241–242.

<sup>89</sup> Finucane 2011, 241.

<sup>90</sup> Klosterneuburgin luostarin kirjanpidon perusteella tiedetään pyhän Leopoldin kanonisoinnin maksaneen 1400-luvulla vähintään 6651 dukaattia. Tämä on kuitenkin oletettavasti vain osa todellisesta summasta. Summan hahmottamiseksi todettakoon esimerkiksi kardinaalin vuosipalkan olleen samaan aikaan 4000–6000 dukaattia. Kanonisoinnin edellytyksenä oli siis varakas tukija, joka oli valmis maksamaan suuren omaisuuden pyhimyskandidaatin kanonisoinnista. Finucane 2011, 248.

päätyi kandidaatin kanonisointiin. Prosessin päätyminen hakijan kannalta suotuisasti ei siis suinkaan ollut varmaa. Prosessin päätyminen negatiivisesti ei kuitenkaan haitannut paikalliskultin muodostumista. Paavin hyväksyntä oli tavallisen ihmisen näkökulmasta toissijaista. Mikäli paikallisyhteisössä oli havaittu pyhimyksen auttavan ihmisiä hädässä, hänen apuunsa luotettiin huolimatta siitä, mitä paavi asiasta ajatteli.<sup>91</sup> Käsittelimieni ruotsalaisten pyhimyskandidaattien kanonisointi jäi toteutumatta protestanttisen reformaation vuoksi. Nikolaus ja Brynolf ehdittiin julistaa 1400-luvun lopulla autuaiksi. Santa Francesca Romana sen sijaan julistettiin pyhimykseksi vasta vuonna 1608.

Tutkimukseni kannalta on olennaista huomioida, että Keski- ja Etelä Eurooppalaisissa prosesseissa kaikki todistajanlausunnot ovat kirjattuina erikseen, mutta Pohjoismaissa käytäntö oli erilainen. Todistajienlausunnoista koottiin Pohjoismaissa yksi yhtenäinen kertomus. Todistajien nimet ja pääkertomuksesta poikkeavat huomautukset on lisätty kertomuksen loppuun. Joissakin tapauksissa todistajien nimiä ei mainita lainkaan. Tämä hankaloittaa kuolinhetken yhteisöllisyyden tutkimusta, sillä joistakin tapauksista on vaikea päätellä, onko paikalla ollut kaksi, kolme vai useampi ihminen. Mainitaan todistajat sitten nimeltä tai ei, on aina muistettava, että ihmeen sattuessa läsnä on saattanut olla useampi ihminen paikalla kuin lähteessä mainitaan. Ainoastaan tapauksissa, joissa nimenomaisesti mainitaan läsnä olleiden lukumäärä tai kaikkien paikalla olleiden nimet, voimme olla täysin varmoja, ketä paikalla on ollut.

Lausuntojen keräämiseen vaikuttaneiden seikkojen vuoksi hagiografista lähdemateriaalia ei voida pitää sellaisenaan suorana kuvauksena todellisista historiallisista tapahtumista. Lisäksi on huomioitava, että todistajienlausunnot on annettu useita vuosia todellisten tapahtumien jälkeen. Kertomukset pohjautuvat siis todistajien muistiin. Muistin rekonstruktio teorioiden mukaan muistia ei nähdä menneisyyden tapahtumien absoluuttisena tallentajana, vaan muisti tulkitsee ja muokkaa menneisyyden tapahtumia. Ihmisten muistamia asioita ei siis ole tapahtunut todellisuudessa juuri sellaisina kuin he ne muistavat. Muistot kuvaavat kuitenkin tiettyjä ihmisten mieliin painautuneita merkityksellisiä asioita, joiden voimme katsoa heijastavan todellisuutta.<sup>92</sup>

Todistajanlausunnoista selviää monia yksityiskohtia ihmisten elämästä, minkä vuoksi hagiografisesta aineistosta on tullut yleinen lähdemateriaali erityisesti sosiaali- ja arkihistorian tutkimuksessa. Tätä lähdetyyppiä pidetään erityisen rikkaana sen vuoksi, että se valottaa

<sup>91</sup> Vauchez 1997, 249–289.

<sup>92</sup> Huotelin 1996, 27.

yhteiskunnan alimmista luokista olevien ihmisten elämää.<sup>93</sup> On tärkeää pitää mielessä, että keskiajan hierarkkisessa yhteiskunnassa pyhimysten apu oli yksi harvoista asioista, joka oli saatavilla niin ruhtinaille kuin kerjäläisillekin.<sup>94</sup> Ottamatta kantaa tapahtumien keskiössä olevaan ihmetapaukseen, historiantutkija voi selvittää monia ihmisten jokapäiväiseen elämään liittyviä asioita. Kanonisaatioprosesseja onkin käytetty erittäin monipuolisesti lähteinä historiantutkimuksessa: hagiografisen aineiston avulla on tutkittu muun muassa keskiaikaisen yhteiskunnan julmuutta, uskoa tuonpuoleiseen, lääketiedettä, pyhiinvaelluksia, suullisen tradition merkitystä, lapsuuden historiaa, koulutushistoriaa, sukupuolihistoriaa, taidehistoriaa, poliittista historiaa sekä arkipäivän historiaa.<sup>95</sup>

Kuolemaa käsittelevässä tutkimuksessa on huomioitava, että hagiografinen lähdeaineisto ei kuvaa normaaleja kuolintapauksia. Hagiografisessa aineistossa kuvatuissa tapauksissa ihmiset parantuvat lopulta sairauksistaan tai heräävät henkiin jumalallisen väliintulon myötä. Voimme tästä huolimatta olettaa lähteiden heijastelevan ihmisten käyttäytymistä myös todellisissa kuolintapauksissa, sillä ihmiset käyttäytyvät ihmeen tapahtumiseen saakka kuolinvuoteen äärellä samalla tavalla kuin tapauksessa, jossa ihminen olisi lopulta kuollut. On kuitenkin muistettava, että tapahtunut ihme on vuosien aikana saattanut värittää läsnä olleiden muistoja tapahtumista.

---

<sup>93</sup> Ruotsalaisessa aineistossa alhaisiin säätyihin kuuluvien ihmisten elämä tulee parhaiten esiin *Miracula Defixioni Dominissa*, jonka ihmeistä ainoastaan 5 % käsittelee ylhäisöä. Ruotsalaisessa aineistossa ylhäisön osuus on korkeimmillaan Brynolfin aineistossa ollen kuitenkin ainoastaan noin 15 %. Bäärnhielm & Myrdaal 2004, 105.

<sup>94</sup> Wetzstein 2004, 2.

<sup>95</sup> Wetzstein 2004, 5–6.

### 3 KUOLINHETKEN YHTEISÖLLISYYS ODOTETTAVISSA OLEVISSA KUOLINTILANTEISSA

Odotettavissa olevalla kuolemalla tarkoitan kuolinhetkeä, jota edeltää ihmisten tiedostaminen lähestyvistä kuolemasta. Tämä tiedostaminen saattaa olla useita päiviä tai muutamia tunteja kestävää valmistautumista kuolemaan. Merkityksellistä ei ole se, kuinka pitkään kuolemaan on valmistauduttu, vaan se, että kuoleva ja hänen läheisensä ovat varautuneet lähestyvään kuolemaan. Odotettavissa olevaa kuolemaa voidaan kutsua myös Arièsin termin kesytetyksi kuolemaksi. Arièsin mukaan kesytetylle kuolemalle luonteenomaista on kuoleman ennalta havaitseminen, vainajan rauhallinen suhtautuminen kuolemaansa sekä kuolinhetken yhteisöllinen luonne. Näiden ominaispiirteiden lisäksi hyvään kristittyyn kuolemaan kuului viimeisten sakramenttien vastaanottaminen ja testamentin laatiminen. Odotettavissa olevia kuolintilanteita ovat ennen kaikkea pitkäkestoiset sairaudet.

Olen jaotellut niin odotettavissa olevat kuolintilanteet kuin seuraavassa luvussa käsiteltävät yllättävät ja äkilliset kuolintilanteet kolmeen eri ryhmään: yhteisölliseen, yksityiseen ja perheen sisäiseen kuolinhetkeen. Kussakin tapauksessa käsitelen rinnakkain kuoleamisen taito -oppaita ja hagiografista aineistoa. Näin pyrin tutkimaan, millaisilla keinoilla kummassakin aineistossa luodaan yhteisöllisyyttä kuolinhetkeen ja miten nämä keinot eroavat toisistaan aineistojen välillä. Sen lisäksi, että vertailen kahta eri aineistotyyppiä, tapahtuu myös hagiografisen aineiston sisällä vertailua roomalaisen ja ruotsalaisen aineiston välillä.

Hagiografisessa aineistossani odotettavissa olevat kuolintapaukset ovat paremmin edustettuina kuin äkilliset kuolintapaukset. Ruotsalaisessa aineistossa ero odotettavissa olevien ja äkillisten kuolintapausten välillä ei ole selkeä. Sen sijaan Francescan kanonisaatioprosessissa ero odotettavissa olevien ja äkillisten kuolintapausten välillä on huomattava. Äkilliset tapaukset ovat roomalaisessa aineistossa selkeästi vähemmistössä.<sup>96</sup>

Kuolinhetken yhteisöllisyyttä tarkasteltaessa on huomioitava, että keskiajalla yksityisyydellä oli eri merkitys kuin nykyään. Joidenkin arvioiden mukaan ihmisillä ei ollut keskiajalla juuri mahdollisuutta omaan yksityisyyteensä. Yksityisyyden ja julkisen elämän määrittävänä tekijänä oli

---

<sup>96</sup> Odotettavissa olevien ja äkillisten kuolintapausten suhteesta kts. Liite 2.

monesti tila. Koti nähdään keskiaikaisessa yhteiskunnassa perinteisesti ihmisten yksityisenä tilana ja kaikki sen ulkopuolinen julkisena. Joskin yksityisyyden ja julkisen tilan rajat olivat keskiajalla liukuvia ja riippuvaisia eri tilanteista.<sup>97</sup> Mikäli perheen koti koostui yhdestä ainoasta huoneesta, on oma yksityisyys ollut varsin rajoitettua kodin piirissä. Näin ollen tilan ohella yksityisyys saattoi yhtä hyvin olla esimerkiksi suljettu lipas tai joku muu salattu asia, joka oli kielletty muilta ihmisiltä.<sup>98</sup>

Mikäli koti koostui ainoastaan yhdestä huoneesta eli tuvasta, tässä huoneessa tehtiin kaikki muut elämän toiminnot, paitsi luonnolliset tarpeet. Vauraimmilla perheillä saattoi olla varaa ylimääräiseen huoneeseen, kamariin. Mikäli perheellä oli varaa kamariin, se toimi perheen äidin ja isän makuuhuoneena. Rakkauselämän lisäksi kamari toimi synnytys- ja kuolinhuoneena. Englanninkielessä käytetäänkin kamarista termiä *borning room*. Myös italian ja ranskan kielen huonetta tarkoittavat sanat kertovat kamarin merkityksestä: *camera* ja *chambre* ovat arvokkuudella varustettuja sanoja, joihin jokaisella ei ollut varaa.<sup>99</sup>

Kuolinhetkeä tarkasteltaessa yhteisöllisen ja yksityisen toiminnan raja tulee nähdäkseni tilaa paremmin esiin paikalla olevien ihmisten kautta. Kotiin sijoittuvalla tapahtumalla saattaa olla useita perheen ulkopuolisia todistajia, kuten naapureita ja ystäviä, jolloin tapahtumasta tulee yhteisöllinen tilanne. Näin ollen huomioni kiinnittyy siihen, mitä lähteissä kerrotaan läsnä olevista ihmisistä ja heidän roolistaan kuolinvuoteen äärellä. Olen tulkinnut kuolinhetken yhteisölliseksi, mikäli paikalla on kuolevan lisäksi vähintään kaksi henkilöä, joista toinen ei ole kuolevan lähiomainen. Perheen sisäisenä kuolinhetkenä puolestaan näen tilanteen, jossa kuolevan ääreen on kokoontunut ainoastaan lähiomaisia<sup>100</sup> tai muita samaan talouteen kuuluvia henkilöitä. Yksityisessä kuolinhetkessä kuolevan luona on ainoastaan yksi ihminen tai kuoleva kohtaa loppunsa yksin.

Käsitykseni yhteisöstä ja yhteisöllisyydestä pohjautuu sosiologian klassikon Ferdinand Tönniesin (1855–1936) *Gemeinschaft* -käsitteeseen.<sup>101</sup> Gemeinschaft-suhteiden muotoja ovat traditionaaliset perhe-, sukulaisuus-, naapurusto- ja ystävyysuhteet. Gemeinschaft -suhteet ja yhteisöllinen toiminta ovat itsessään toiminnan päämäärä ja itsetarkoitus. Toisin kuin moderneissa *Gesellschaft* -

<sup>97</sup> Katajala-Peltomaa 2009, 105–107.

<sup>98</sup> Ranum 2001, 96.

<sup>99</sup> Ranum 2001, 103–105.

<sup>100</sup> Keskiajalla perhe- ja sukulaissuhteet saattoivat olla huomattavasti tiukempia kuin nykyään. Tarkoitin lähiomaisella vanhempia, isovanhempia, aviopuolisoita, sisaruksia ja lapsia.

<sup>101</sup> Saksan kielen Gemeinchaft-sana voidaan kääntää yhteisöksi. Tönnies käyttää termiä kuitenkin laajemmassa merkityksessä, minkä vuoksi termin suomentaminen on ongelmallista.

suhteissa,<sup>102</sup> yhteisöllinen toiminta ei ole yksilöllisten päämäärien toteuttamisen väline, vaan päinvastoin: Gemeinschaft -suhteisiin osallistutaan toteuttamaan jotain yhteistä tehtävää tai tarkoitusperää.<sup>103</sup> Keskiaikainen kuolinhetki on mainio esimerkki yhteisöllisestä toiminnasta, jossa kaikilla siihen osallistuvilla on yhteinen päämäärä: kuolevan sielun pelastus.

Vaikka tila ei toimikaan tutkimuksessani yhteisöllisyyden määrittävänä tekijänä, on lukijan syytä pitää mielessään tarkastelun kohteina olevien alueiden erilaisuus. Vaikka Rooma autioitui keskiajalla, on se silti ollut 1400-luvun alkupuolella tietyiltä alueilta melko tiheään asuttu kaupunki. Suurakaupungista ei voida kuitenkaan puhua: Arndold Eschin arvion mukaan kyse on kurjasta pikkukaupungista (*glanzlose elende Kleinstadt*).<sup>104</sup> Trasteveren ja Capitoliumin alueet, mistä enemmistö Francescan kanonisaatioprosessissa esiintyvistä todistajista on kotoisin,<sup>105</sup> ovat kuitenkin olleet suhteellisen eloisia alueita. Rooman alennustilasta huolimatta, on kaupunki kuitenkin ollut ruotsalaisia kaupunkeja selkeästi suurempi. Tärkeää on huomioida, että Ruotsin maaseudulle sijoittuvissa tapauksissa asutusten väliset etäisyydet saattoivat olla paikoitellen varsin pitkiä, mikä on luonnollisesti voinut vaikuttaa kuolinhetken yhteisöllisyyteen.

Yhteistä niin Roomalle kuin Ruotsillekin 1400-luvulla oli alueiden poliittinen epävarmuus. Ruotsissa ihmisten eloa vavisuttivat 1400-luvulla Kalmarin unionin valtataistelut, mitkä purkautuivat kapinoina ja sotatoimina.<sup>106</sup> Roomassa epäjärjestyistä puolestaan aiheutti vuosisadan vaihteessa katolisen kirkon jakanut suuri skisma (1378–1417) eli Rooman ja Avignonin paavien välinen taistelu siitä, kuka oli kirkon laillinen johtaja. Skisman aikana niin Rooman kaupunki kuin ympäröivä maaseutu jäi sodan jalkoihin. Kaupungin talous oli pitkälti riippuvainen siitä, oliko paavi kaupungissa vai ei, minkä seurauksena ruokahuolto oli niukkaa ja kaupungin yleinen järjestys riittämätöntä.<sup>107</sup> Konstanzin kirkolliskokous päätti skisman vuonna 1417 valitessaan lailliseksi paaviksi Martinus V:n. Vastavalitun paavin saapuessa Roomaan 1420 oli kaupunki raunioina ja

<sup>102</sup> Gesellschaft, yhteiskunta, oli Tönniesille käsite, jolla hän kuvasi moderneja rahavälitteisiä markkinasuhteita.

<sup>103</sup> Aro & Jokivuori 2010, 112–117.

<sup>104</sup> Esch 1973, 96.

<sup>105</sup> Francescan kultti oli suosituinta näillä alueilla, koska Francescan vaikutus Capitoliumilla (Tor de' Specchi) ja Trasteveressä (Ponzianin talo) oli ollut kaikkein suurinta hänen eläessään. Esch 1973, 98.

<sup>106</sup> Kalmarin unionista kts. Enemark, Poul 1986, *Kalmarin unionista Tukholman verilöylyyn*.

<sup>107</sup> Majanlahti 2006, 5. Skisman ohella Rooman oloja heikensi 1300-luvun lopulla käyty kamppailu aateliston *nobili*- ja kansan *popolari* -puolueiden välillä. Puoluejako hälveni 1400-luvun alussa, eikä näin ollen ole merkittävä tekijä käsittelemissäni tapauksissa. On kuitenkin todettava, että Francescan kultti oli selkeästi *nobili* -taustainen. Sekä Francescan isän Bussa -suku että aviomiehen Ponziani -suku kuuluivat *nobili* -puolueeseen. On jopa väitetty, että Francescan ja Lorenzon avioliitto olisi ollut perheiden suunnittelema poliittinen liitto. Esch 1973, 111–119. *Nobili – popolari* -taisteluista kts. Esch, Arnold 1969, *Bonifaz IX. und der Kirchenstaat*.

asukkaita oli noin 50 000.<sup>108</sup> Martinuksen toimesta kaupungin olot paranivat ja pitkästä aikaa myös kardinaalit alkoivat investoida roomalaisiin kiinteistöihin.<sup>109</sup> Tämän myötä olot rauhoittuivat 1440-luvulle tultaessa, jonne valtaosa käsittelemistäni roomalaisista tapauksista sijoittuu.

Poliittisen kaaoksen tai yleisen epävarmuuden vaikutuksia käsittelemiini tapauksiin on mahdotonta arvioida. Pyrkimyksenäni on löytää ihmisten yleisiä toimintamalleja kuolinhetken koittaessa, ei suinkaan heidän käyttäytymistään erityisolosuhteissa. Tästä huolimatta lukijan on oltava tietoinen ympäröivistä yhteiskunnallisista olosuhteista.

Edellä olemme jo todenneet, kuinka suuri painoarvo kuolemalle annettiin myöhäiskeskiaikaisessa yhteiskunnassa. Läpi tutkimuksen on pidettävä mielessä, että kuolema itsessään ei ollut ratkaiseva tekijä, vaan se, *miten* ihminen kuoli. Eräs tapaus Santa Francesca Romanan kanonisaatioprosessista osoittaa hyvin, kuinka suuri merkitys kuolintavalla oli keskiajalla, ja kuinka kiinnostuneita ihmiset olivat siitä, millä tavalla heidän läheisensä kuoli.

Caterina<sup>110</sup> -niminen nainen oli erittäin sairas ja käyttäytyi mielipuolisesti. Caterina oli varsin itsetuhoinen ja häntä pidettiin hulluna. Hän yritti useaan kertaan tappaa itsensä, muun muassa heittäytymällä kaivoon. Tämän vuoksi sukulaiset joutuivat vahtimaan Caterinaa, ettei tämä pääsisi vahingoittamaan itseään. Lopulta, kun tätä oli jatkunut jo kuukauden, Caterina laitettiin kahleisiin, ettei hän riistäisi itseään hengiltä. Caterinan pojanpoika Laurentius oli tietoinen Francescan maineesta, joten hän meni Francescan luo ja pyysi häneltä apua isoäitinsä parantamiseen. Jo seuraavana yönä Caterina palasi järkiinsä. Hänen fyysinen sairautensa ei kuitenkaan hellittänyt, joten seuraavana aamuna hänen luokseen kutsuttiin pappi Francisco Sclavi. Caterina ripittäytyi papille ja sai häneltä myös ehtoollisen ja viimeisen voitelun. Lisäksi Caterina teki testamenttinsa ja kuoli näin rauhassa hyvän kristityn kuoleman.<sup>111</sup>

Caterinan tapaus osoittaa, kuinka ihmiset huolehtivat, nykylukijasta varsin rajuilta tuntuvilla toimenpiteillä, ettei heidän läheisensä suorittanut itsemurhaa. Vastaavat tapaukset eivät ole harvinaisia hagiografisissa lähteissä. Esimerkiksi *Miracula Defixionis Dominissa* kerrotaan kahdesta vastaavan kaltaisesta tapauksesta. Olov Anundsson Fittjan kylästä kärsi kolmen viikon

<sup>108</sup> Hanska 2005, 93.

<sup>109</sup> Majanlahti 2006, 34.

<sup>110</sup> Roomalaisista henkilöistä käytän lähteissä esiintyviä latinankielisiä nimiä. Ruotsalaisista henkilöistä puolestaan pyrin käyttämään ruotsinkielisiä nimiä.

<sup>111</sup> *“More bone christiane in suo sensu bono et naturali obiit in pace.”* Francesca, 196.

ajan mielisairaudesta. Hänetkin täytyi kahlehtia, jottei hän satuttaisi itseään.<sup>112</sup> Samoin Själagarnan kylästä kotoisin oleva maanviljelijä kärsi kuuden vuoden ajan mielisairaudesta, minkä vuoksi häntä pidettiin pitkiä aikoja sidottuna.<sup>113</sup> Vastaavat tapaukset ovat yleisiä myös varhaisemmissa ihmekertomuksissa. Esimerkiksi Philip Benizin ihmeiden joukossa kerrotaan italialaisesta tapauksesta vuodelta 1317, jossa eräs itsetuhoinen nainen oli kuuden vuoden ajan jatkuvasti vanhempiansa valvonnassa, jottei tämä satuttaisi itseään.<sup>114</sup>

Ihmisten toiminnan taustalla vaikutti ennen kaikkea heidän huolensa läheisen kuolemanjälkeisestä kohtalosta. Itsemurha oli keskiajan ihmisille yksi suurimmista synneistä ja takasi sen suorittaneelle ikuisen kadotuksen. Helvetin ikuisen tulen ohella perheenjäsenet huolehtivat perheensä maanpäällisestä maineesta. Julkisen skandaalin pelko saattoi olla jopa ikuista kadotusta suurempi huolenaihe. Itsemurhan tehnyt ei voitu haudata siunattuun maahan, vaan ruumis heitettiin kuoppaan tai jokeen.<sup>115</sup> Tämä merkitsi omaisille suurta häpeää. Perheen toiminnan taustalla vaikutti siis myös kunnian menettämisen pelko omassa yhteisössään.

### 3.1 Yhteisöllinen kuolinhetki: ”*Kuoleva ihminen on niin suuressa vaarassa, että koko kaupungin tulisi kerääntyä hänen luokseen*”

Kummastakin käsittelemästäni kuoleamisen taito -oppaasta, *De arte moriendista* ja *Tractatus de arte moriendista*, löytyy ohjeita yhteisölliseen kuolinhetkeen. Myös kuvitetussa *Ars moriendissa* esitetään piirros, joka antaa viitteitä yhteisölliseen kuolinhetkeen. Viimeisen sakramentin jakoa kuvattaessa paikalla on papin lisäksi ovensuuhun kokoontunut väkijoukko sekä sängyn päädyssä rukoileva nunna. Lisäksi paikalla ovat tietenkin enkelit ja paholainen kamppailemassa kuolevan sielusta.<sup>116</sup>

Jean Gerson huomauttaa *De arte moriendin* alussa, että läheisillä on tapana huolehtia kuolevan terveydestä ja tehdä näin kaikkensa, jotta tämä paranisi. Gersonin mukaan olisi kuitenkin paljon viisaampaa, jos ystävät huolehtisivat ruumiin sijasta sielun parantamisesta. Ihmisen viimeisillä hetkillä selviää Gersonin mukaan se, ketkä ovat oikeita ja uskollisia ystäviä. Mikään teko ei nimittäin ole Jumalan silmissä parempi kuin se, että kertoo ja opettaa kuolevalle ihmiselle, ettei

<sup>112</sup> Miracula Defixionis Domini, 32.

<sup>113</sup> Miracula Defixionis Domini, 44.

<sup>114</sup> Goodich 1995, 81.

<sup>115</sup> Goodich 1995, 79–85.

<sup>116</sup> Kts. Liite 3.



tämä kuollessaan joudu kadotukseen, vaan saa osakseen ikuisen elämän ja ilon.<sup>117</sup>

Gerson pyrkii heti luomaan kuvan siitä, miten läheisten ihmisten tulisi toimia kuolevan luona. Gerson käyttää mielenkiintoista retoriikkaa todetessaan, että ainoastaan sellaiset ihmiset ovat kuolevan todellisia ystäviä, jotka huolehtivat kuolevan sielun hyvinvoinnista. Tällaisella sanomalla on täytynyt olla voimakas vaikutus lukijaan tai kuulijaan, sillä ihmiset halusivat toimia parhaalla mahdollisella tavalla läheistensä hyväksi. Kaipuun ja surun syrjään laittaminen ei kuitenkaan ole helppo tehtävä seurattessaan läheisensä kuolemaa. Näin ollen Gersonin sanoma on varmasti saanut ihmiset todella miettimään omaa toimintaansa kuolinvuoteen äärellä. Jaottelemalla ihmiset uskollisiin ja valheellisiin ystäviin Gerson myös luo tietynlaista yhteisöllisyyttä kuolinhetkeen. Mikäli Gersonin ohjeita noudatettiin kuolinvuoteella, tällöin ihmiset kiinnittivät tarkasti huomiota omaan ja toisten ihmisten käyttäytymiseen kuolevan äärellä. Sellaiset ihmiset, jotka surivat sairaan pois menoa, eivätkä edesauttaneet hänen keskittymistään kuolemaansa, oli Gersonin mukaan suljettava kuolintilanteen ulkopuolelle. Kuolinhetki oli siis avoin ainoastaan sellaisille ihmisille, jotka kykenivät auttamaan kuolevaa hänen viimeisillä hetkillään.

*Tractatus de arte moriendissa* kuolinhetken yhteisöllisyys tulee esiin ennen kaikkea sellaisissa ohjeissa, joissa kuolevan luona olevia ihmisiä kehoitetaan lukemaan ääneen jotain Raamatun kohtaa tai rukousta. Kuolevalle tulee esimerkiksi lukea uskontunnustusta, jotta tämä vahvistuisi uskossaan. Uskontunnustuksen avulla saadaan myös karkotettua pahat henget kuolinvuoteen ääreltä, sillä ne eivät kestä kuulla sitä.<sup>118</sup>

Kuolinhetken yhteisöllisyys selkiytyy *Tractatuksen* muissa kohdissa paremmin. Samoin kuin Gerson, myös *Tractatus* ohjeistaa kysymään kuolevalta tiettyjä kysymyksiä, jotta hän keskittyisi paremmin kuolemaansa ja luottaisi Jumalan armoon. *Tractatuksen* mukaan kysymykset tulee kysyä kuolevalta vielä, kun tämä ymmärtää niiden merkityksen ja hän kykenee puhumaan.<sup>119</sup> Oppaassa ei ohjeisteta kenen nämä kysymykset tulee esittää. Kuolinvuoteen ympärillä oleva ihmisjoukko tulee kuitenkin esiin kohdassa, jossa kuolevan tulee luovuttaa itsensä Herran huomaan:

Then let him say this thrice, In manus tuas, Domine, etc. Into thine hands Lord, I commit my soul. And let the convent say the same. And if he may not speak, let the convent-or they

<sup>117</sup> Om konsten att dö, 91–92.

<sup>118</sup> Book of the craft of dying, 11.

<sup>119</sup> Book of the craft of dying, 22.

that stand about-say thus: In manus tuas, domine...<sup>120</sup>

Esimerkissä kuvataan tilannetta, jossa kuolinvuoteen ääreen on kokoontunut iso ihmisjoukko. Sanalla ”convent” viitataan luostariyhteisöön, mikä on luonnollista, jos oletamme dominikaanimunkin kirjoittaneen *Tractatus de arte moriendin*. Kirjoittaja kuitenkin huomioi myös luostarien ulkopuoliset tilanteet mainitsemalla ”or they that stand about”. Kysymyksiä kysyttäessä kuolinvuoteen äärellä on siis oltava yksi henkilö, joka johtaa tilannetta esittämällä kuolevalle kysymyksiä. Tämän lisäksi paikalla tulisi olla *Tractatuksen* mukaan useampi ihminen, jotka auttavat kuolevaa toistamalla tiettyjä kohtia. Tässä kuvauksessa tulee hyvin esille kuolinvuodekamppailun näytelmänomainen luonne. Jokaisella osallistujalla on oma roolinsa ja omat vuorosanansa. Jokaisen kohtaukseen osallistujan tulee tuntea kuoleamisen taito -oppaiden ohjeet, jotta hän osaa käyttäytyä tilanteessa roolinsa mukaisesti.

Kuolinvuoteen ääreen kokoontunut ihmisjoukko tulee kysymysten esittämisen lisäksi esiin myös muissa *Tractatuksen* ohjeissa:

Also, if he that shall die have long time and space to be-think himself, and not be taken with hasty death, then may be read afore him, of them that about him, devout histories and prayers in the which he most delighted in when he was in heal...<sup>121</sup>

Mikäli kuoleva ei joudu äkillisen kuoleman kouriin, hänen luokseen kokoontuneiden ihmisten tulee lukea hänelle rukouksia ja kertomuksia, jotka hän tuntee entuudestaan ja saa niistä lohdutusta. Edellä mainitut esimerkit osoittavat, että *Tractatuksessa* ihmisiä kehoitetaan saapumaan kuolinvuoteen ääreen ja heille annetaan kuolevan pelastuksen kannalta merkittävä tehtävä. He ottavat aktiivisesti osaa viimeisillä hetkillä suoritettaviin rituaaleihin. Kaikkein suorimmin läheisiä kehoitetaan saapumaan kuolevan luo kohdassa, jossa viitataan munkkien tapaan kokoontua kuolevan veljensä luo:

Them that be in point of death... be in such peril and in so great need at that time, that, and it were possible, all a city should come together with all haste to a man that is nigh to death or dying: as the manner is in some religious houses, in which it is ordained that when a sick man is nigh the death, then every brother shall... hastily come him that is a-dying.<sup>122</sup>

*Tractatus de arte moriendi* ohjeistaa tässä kohtaa selkeästi, että ihmisten tulisi kokoontua kuolevan

<sup>120</sup> Book of the craft of dying, 23.

<sup>121</sup> Book of the craft of dying, 35.

<sup>122</sup> Book of the craft of dying, 38–39.

ääreen tämän viimeisillä hetkillä. Luostariyhteisöjen noudattamaa käytäntöä pidetään esikuvana, jota maallikkojenkin tulisi seurata. Kehottamalla ihmisiä kiiruhtamaan kuolevan luo ja jättämään maalliset asiansa, viitataan siihen, että toisen ihmisen kuolema on tärkeämpi tapaus kuin mikään maallinen asia. Lisäksi ihminen on niin kovassa pinteessä kuoleman koittaessa, että hän tarvitsee tuolloin kaiken mahdollisen avun. *Tractatus* ohjeistaa näin ihmisiä huolehtimaan läheisistään heidän viimeisinä hetkinään ja huolehtimaan heidän pelastuksestaan. Donald Duclowin mielestä edellä kuvattu ohjeistus on osoitus siitä, että *Tractatus de arte moriendi* pitää yhteisöllistä kuolinhetkeä ideaalina tapana kuolla.<sup>123</sup>

Hagiografista aineistoa käytettäessä meidän on huomioitava, että nämä lähteet kertovat tilanteista, joissa ihmiset kääntyvät pyhimyksen puoleen rukoillakseen parannusta. Näin ollen peruslähtökohta on erilainen kuin kuoleamisen taito -oppaissa. Oppaissa kuolemaan käsketään suhtautua myötämielisesti antautuen Jumalan huomaan. Hagiografisessa aineistossa puolestaan ihmiset eivät halua kohdata kuolemaa, vaan pyrkivät välttämään tai siirtämään sitä tuonnemmas. Hagiografisessa lähdeaineistossa esiintyvät ihmiset toimivat siis lähtökohtaisesti kuoleamisen taito -oppaiden ohjeita vastaan rukoillessaan pyhimysten apua. Oppaat eivät kehoita ihmisiä pyytämään pyhimyksiltä apua kuoleman koittaessa, vaan hyväksymään kuolemansa. Pyhimykset esiintyvät ainoastaan kuvitetuissa kuoleamisen taito -oppaissa passiivisessa roolissa seuraamassa kuolinvuoteella käytyä näytelmää.

Vaikka tarkastelen ihmisten käyttäytymistä ennen ihmeen tapahtumista, on huomioitava, että lähteenä käytetty aineisto on ylöskirjattu narratiivi vuosien takaisista tapahtumista. Näin ollen todistajien muistot ovat saattaneet värittyä ajan ja tapahtuneen ihmeen vaikutuksesta, eivätkä siten enää välttämättä heijasta tarkkoja tapahtumia. Yhteisöllisyyttä tarkasteltaessa on myös pidettävä mielessä, ettei lähteissä välttämättä mainita kaikkia läsnä olleita ihmisiä. Näin ollen historiallisten faktojen sijaan voimme saada selville ainoastaan sen, miten yhteisöllisyyttä kuvataan ihmisten kertomuksissa.

Hagiografisessa aineistossa esiintyvien ihmisten käyttäytyminen eroaa pyhimyskultin lisäksi kuoleamisen taito -oppaiden ohjeistuksesta myös siten, että hagiografisessa aineistossa kuolevalta ei kysytä oppaissa esitettyjä kysymyksiä, eikä paholaisen aiheuttamista kiusauksista ole mainintoja. Tarkasteluni kohdistuu siihen, miten kuolinhetken yhteisöllisyys kuvataan hagiografisessa

---

<sup>123</sup> Duclow 1999, 385.

aineistossa, minkälaisella toiminnalla ja rituaaleilla tätä yhteisöllisyyttä luodaan ja miten nämä tavat eroavat oppaiden antamista ohjeista.

Hagiografisessa aineistossa kuolinhetken yhteisöllisyys tulee monesti esiin tilanteissa, joissa arvioidaan sitä, onko ihminen elossa vai kuollut. Keskiajalla kuolevan ääreen kokoontuneilla ihmisillä oli tärkeä tehtävä määrittäessään kuolevan vartalossa esiintyvien merkkien perusteella, oliko ihminen vielä elossa vai jo kuollut. Yhteisö totesi kuoleman koittaneen muun muassa ihonvärin ja -lämpötilan muutosten, pulssin sekä hengityksen perusteella. Rajumpia lääkäreiden käyttämiä keinoja olivat hiuksista vetäminen, sormien vääntäminen tai neulalla pistäminen.<sup>124</sup> Kuoleman ei uskottu koittavan äkillisesti, vaan kuolema oli prosessi, joka saattoi kestää useita päiviä. Kuolema saattoi tulla eri ruumiinosiin eri aikaan, jolloin osa ruumiista vielä eli osan ollessa jo kuollut. Skandinaavisissa kanonisaatioprosesseissa lääkäreillä ei Christian Krötzl mukaan ollut suurta roolia kuoleman määrittämisessä, vaan vainaja todettiin lopulta kollektiivisella hyväksynnällä kuolleeksi. Yleisesti hyväksytyjä merkkejä ei ollut olemassa, joten elämän ja kuoleman erottaminen toisistaan oli vaikeaa.<sup>125</sup> Toisaalta Yves Ferroulin mukaan se, ettei esimerkiksi lääketieteellisissä oppaissa mainita selkeitä ohjeita kuoleman merkkien tunnistamiseen, saattaa johtua siitä, että nämä merkit olivat kaikille itsestään selviä.<sup>126</sup>

Kanonisaatioprosessien todistajanlausunnoissa ilmaistaan monesti kaikkien läsnäolijoiden olleen yksimielisiä siitä, että ihminen oli kuollut,<sup>127</sup> tai vaihtoehtoisesti läsnäolijat eivät osanneet sanoa, oliko ihminen jo kuollut vai vielä elossa.<sup>128</sup> Tällaiset kohdat kertovat meille ihmisillä olleen kuolinvuoteen ääressä hagiografisessa aineistossa yhtäläillä aktiivinen osallistujan rooli kuin *Tractatus de arte moriendissa*. Mikäli läsnäolijat tekivät päätöksen, että ihminen oli kuollut, yhteisö saattoi siirtyä eteenpäin surussaan ja kuoleman prosessiin liittyvissä toimenpiteissä eli ruumiin pesemiseen ja lakanoihin käärimiseen tai joissain tapauksissa pyhimyksen puoleen kääntymiseen.

Konkreettisten kuoleman merkkien määrittämisen lisäksi yhteisö tarkasteli sairaan tilaa jo aikaisemmin, ennen varsinaista kuolemaa. Oli nimittäin erittäin tärkeää osata arvioida, milloin sairasta odotti väistämätön kuolema, jotta hänelle osattiin antaa viimeinen voitelu oikea-aikaisesti. Kun kuolema teki vääjäämättömästi tuloaan, oli läheisten tiedostettava hetki, jolloin sairaan luo oli

<sup>124</sup> Ferroul 1999, 36.

<sup>125</sup> Krötzl 1992 (B), 765–775.

<sup>126</sup> Ferroul 1999, 46.

<sup>127</sup> Esim. ”*Mortuus iudicatus est ab omnibus circumstantibus*.” Processus seu negocium canonizacionis B.Katherine de Vadstenis, 194.

<sup>128</sup> Esim. ”*Circumstantes ignorabant, utrum mortuus vel viuus esset*.” Två svenska biografier, 366.

kutsuttava pappi ja hänelle oli annettava viimeiset sakramentit. Roomalaiselle Perna Pauli Johannes Jacobille tapahtunut ihme kertoo, miten ihmiset arvioivat kuoleman lähestymisen. Perna oli ollut jo kuusi päivää synnytystuskissaan, kun hän lopulta näytti olevan lähellä kuolemaa. Tämän vuoksi pappi otti vastaan hänen synnintunnustuksensa ja antoi hänelle ehtoollisen. Tämän jälkeen läsnä olleiden avustajien arvion perusteella hänelle annettiin myös viimeinen voitelu.<sup>129</sup> Synnytyksissä oli normaalisti mukana kokeneita naisia avustamassa. Näiden naisten tehtävänä oli arvioida kollektiivisesti, tulisiko Pernan tila koitumaan hänelle kohtaloksi. Mielenkiintoista on huomata, että ehtoollinen ja synnintunnustus tapahtuivat ennen kuin Pernan tilan arvioitiin lopullisesti johtavan kuolemaan. Vasta näiden sakramenttien jälkeen hänen tilansa nähtiin niin huonoksi, että myös viimeinen voitelu oli aiheellinen.

Oli myös mahdollista, että yksin lääkäri arvioi lähestyvän kuoleman väistämättömäksi ja kehotti pappia toimittamaan viimeisen voitelun. Näin teki muun muassa eräs lääkäri Roomassa vuonna 1452 vieraillessaan 25-vuotiaan Antonian luona. Antonia oli kärsinyt monta päivää kuumeesta, eikä lääkäri voinut tehdä mitään hänet parantaakseen. Niinpä hän neuvoi pappia antamaan naiselle viimeiset sakramentit. Antonian kuolinhetki on myös mielenkiintoinen osoitus roomalaisen kaupunkiyhteisön toiminnasta Trasteveren kaupunginosassa. Kuolevan luo olivat kokoontuneet hänen naapurinsa Petrucia, Jacobella sekä Cecchalella, joiden kerrotaan vierailleen useasti kuolevan luona auttamassa häntä.<sup>130</sup> Kuolevan ihmisen hoivaaminen ja auttaminen on siis ollut tärkeä osa kuolinhetken yhteisöllisyyttä Roomassa. Tiedämme Antonian perhetaustasta ainoastaan, että hän oli naimisissa. Aviomiehen läsnäolosta kuolinvuoteen äärellä ei ole kuitenkaan mainintaa. Cecchalellan, Petrucian ja Jacobellan lisäksi paikalla oli Catherina Guidolini. Catherinan tiedetään myös asuneen Trasteveressä, joten hän oli todennäköisesti myös naisten naapuri. Hän kuului Francescan kongregatioon<sup>131</sup> ja hän todistaa aineistossa useista Francescan kautta tapahtuneista ihmeistä. Antonia pelastui lopulta sairaudestaan Francescan ihmeitätekevän vaatteiden avulla.<sup>132</sup> Mitä luultavimmin Catherina toi tämän vaatteiden Antonialle. Tämän puolesta puhuvat ne tosiseikat, että

<sup>129</sup> *“Cum per sex continuos dies laborasset in puerperio et quasi morti propinqua confessionem et eucharistie Sacramentum a suo presbitero recepisset, et omnium assistantium iudicio extrema unctio pro ea peteretur.”* Francesca, 186.

<sup>130</sup> *“Frequenter visitavit.”* *“Sepius eam iuvat in infirmitate.”* Cecchalella asui Antonian kanssa samassa talossa (oletettavasti kerrostalossa), Petruciaa mainitaan ainoastaan, että hän oli naapuri, Jacobella puolestaan asui vastapäisessä talossa. Francesca, 328.

<sup>131</sup> Puhun Francescan kongregaatiosta tarkoittaessani Santa Maria Novan olivetaaniluostarin oblaatteja. Francescan kanonisatioprosessissa käytetään toistuvasti tätä termiä. Esim. *“Una ex consororibus congregationis beate Francisce.”*

<sup>132</sup> Francescan kuoleman jälkeen hänen vaatteensa ja hautausliinansa olivat haluttuja reliikkejä, joita ihmiset veivät hänen päältään, kun vainaja oli esillä Santa Maria Nova -kirkossa. Warr 2010, 168. Eräässä tapauksessa yhden Francescan ihmeitätekevän vaatteiden kerrotaan olleen villainen ja väriltään musta. *“Erat pannus laneus nigri coloris”*. Francesca, 312.

hän kuului Francescan kongregaatioon, hän oli Francescan eläessä pyytänyt useasti tältä apua ja Francescan kuoleman jälkeen hänellä oli hallussaan Francescan ihmeitätekevää öljyä, minkä avulla hän parantui kahdesti silmäsairaudestaan. Lisäksi vuonna 1451 Catherinan lapsenlapsen ollessa kuolemaisillaan, Catherina oli paikalla, kun lapsi parantui Francescan vaatteiden avulla.<sup>133</sup>

Sairaan luona vierailu tuntuu olleen vastavuoroista toimintaa. Edellisessä tapauksessa todistajana mainitun Jacobellan talossa sairastui pian hänen lapsenlapsensa Paulina. Paulina oli ollut jo kuukauden vakavasti sairaana ja hänen todettiin olevan kuolemanvaarassa. Paulinan kuolinvuoteen ääressä mainitaan olleen äidin ja isoäidin lisäksi vastapäisessä talossa asuva Antonia, joka itse oli maannut kuolemansairana vain kolme kuukautta aikaisemmin.<sup>134</sup> Siinä missä Jacobella oli osallistunut naapurinsa kärsimykseen, tuli myös Antonia vastaavasti vierailemaan naapurin tytön luona hänen taistellessa hengestään. Tällainen vastavuoroinen vierailu osoittaa kenties jonkinasteista sosiaalista velvollisuudentuntoa. Toisaalta tapauksessa saattaa olla kyse yksinkertaisemmillaan aidosta lähimmäisenrakkaudesta. Keskiajalla naapurien väliset suhteet olivat niin läheiset, että toisen kuolinvuodekamppailuun osallistuminen on ollut luonnollista kristillisen myötätunnon osoittamista. Lisäksi naisten välinen suhde on varmasti vahvistunut aikaisemmin koetun Antonian ihmetapauksen myötä. Yhdessä koettu ihme muodosti tietynlaisen sosiaalisen siteen läsnä olleiden ihmisten välille. Koetut ihmeet ja vahvat paikalliskultit loivat siis uskonnollista yhteisöllisyyttä.<sup>135</sup>

Kuoleman määrittämisen lisäksi toinen tärkeä asia, minkä kautta kuolinhetken yhteisöllisyys käy hagiografisessa aineistossa ilmi, on läsnäolijoiden tapa rukoilla pyhimyksiltä parannusta kuolevalle. Ruotsissa Olov Nilssonin ystävät tekivät kuolevan puolesta lupauksen pyhiinvaellusmatkasta ja uhrilahjoista Tukholman dominikaaniluostarin Kristuksen alasottamista kuvaavan maalauksen luo.<sup>136</sup> Samoin läsnäolijat rukoilivat Linderåsin kylässä Katariinalta apua erään naisen ollessa

<sup>133</sup> Catherina Guidolinista kts. Francesca, 190–193, 313 sekä Esch 1973, 149.

<sup>134</sup> Francesca, 330.

<sup>135</sup> Goodich 1995, 151.

<sup>136</sup> ”*Olauus Niclisson... in egritudinem incidens longo tempore alienatus a sensibus et usu rationis agonizabat in portis mortis omni indico iam existens. Cumque amici sui votum peregrinationis et oblacionis ad sanctam domini defixionem pro eo emisissent...*” *Miracula Defixionis Domini*, 52. *Votum* eli pyhimykselle tehty lupaus vastalahjasta oli edellytys ihmeelle. Pyhimyksen autettua rukoilevaa ihmistä, tuli hänen tehdä vastapalvelus pyhimykselle. Yleensä tämä tarkoitti pyhiinvaellusta sekä votiivilahjan viemistä pyhimyksen haudalle. Yleisin votiivilahja ympäri Eurooppaa oli mehiläisvaha tai siitä tehty kynttilät. Monesti vahaa annettiin parannetun ruumiinosan muotoinen kappale tai esimerkiksi lapsen painon verran. Krötzl 1989, 34. *Votum* oli sitova. Mikäli pyhimykseltä apua rukoillut henkilö ei suorittanut omaa osuuttaan sopimuksesta, pyhimys saattoi rangaista tätä henkilöä langettamalla hänen päälleen saman tai monesti jopa pahemman sairauden kuin edellisellä kerralla. *Votumin* rikkomisesta katso esim. Krötzl 1992 (A), 127.

kuolemansairas ja lupasivat pyhimykselle lahjan, jos tämä parantaisi sairaan.<sup>137</sup>

Myös roomalaisen Jacobus Clarellin tapaus osoittaa läheisillä olleen kuoleman koittaessa tärkeä rooli rukoiltaessa pyhimyksiltä parannusta. Jacobus, Vannotzian 27-vuotias aviomies, sairastui vuonna 1448 ruttoon ja lääkäri totesi hänen kuolevan.<sup>138</sup> Kuolinvuoteen äärellä oli vainajan vaimon lisäksi hänen vanhempansa sekä sisko Gestilesca, joka rukoili parannusta Francescalta luvaten vierailta hänen haudallaan Santa Maria Novan kirkossa ja viedä sinne vahakuvan. Lisäksi paikalla olivat perheeseen kuuluva Anastasia Thome Clarelli sekä perheen ulkopuoliset Agnes Pauli Lelli, joka oli yksi johtavia naisia (*gubernatrix oblatorum*) Francescan kongregaatiossa, ja Jacobella de Claromonte, joka kutsuttiin paikalle silloin, kun Jacobuksen uskottiin kuolevan. Myöhemmästä todistajanlausunnosta saamme selville, että Jacobella de Claromonte oli myös yksi Francescan kongregaation jäsenistä. Clarellin perheen tiedetään asuneen Tor de' Specchin luostarin naapurissa, joten Francescan kongregaation naisten läsnäolo ei suinkaan ole yllättävää. Lääkäri mukaan lukien Jacobuksen luona oli kaikkiaan seitsemän henkilöä. Vastoin oikeaoppista kristillistä kuolinhetkeä, hänen luonaan ei ollut kuitenkaan pappia, eikä hän näin ollen saanut viimeisiä sakramentteja.<sup>139</sup>

Läsnäolijoiden lisäksi myös itse kuoleva saattoi olla lupauksen tekijä, mikäli hän ehti tehdä sen ennen kuolemaansa. Tällaisissa tapauksissa yhteisön läsnäolo tulee esiin siinä, että läsnäolijat kehottavat kuolevaa rukoilemaan pyhimykseltä parannusta. Näin tekivät esimerkiksi arvostetun Ragna -nimisen rouvan ystävät tämän ollessa lähes kuollut. Ragnaa kehoitettiin tekemään lupaus pyhiinvaelluksesta Matiaksen haudalle Tukholman dominikaaniluostariin, jotta tämä parantuisi vakavasta sairaudestaan. Tehtyään lupauksen Ragna parantui täysin terveeksi, mutta vuoden kuluttua hän tuli jälleen sairaaksi, sillä hän ei ollut suorittanut lupaamaansa pyhiinvaellusta. Uusittuaan lupauksensa Ragna parani jälleen ja tällä kertaa hän piti lupauksensa.<sup>140</sup> Ragnan tapauksen kaltaiset kuolinvuodekampailut osoittavat, kuinka pyhimyskulttien kautta läsnäolijat tulivat samalla tavalla tarpeelliseksi kuolevalle kuin kuoleamisen taito -oppaissa mainitut läheiset, jotka ottivat osaa kuolinhetkeen. Pyhimykset olivat yhteisöissä merkittäviä hahmoja, joiden puoleen käännettiin hädän hetkellä. Mikäli ihminen oli jo kuollut tai niin sairas, ettei kyennyt itse kääntymään pyhimyksen puoleen, silloin läheiset tekivät pyhiinvaelluslupauksen kuolevan

<sup>137</sup> ”De som var hos henne såg att hon var döden nära, ty hon kunde knappt andas. De lovade då fru Katarina, att de skulle göra en offergåva för den sjuka kvinnans räddning, om hon kunde kräkas upp masken och behålla livet.” Vita Katherine, 67–68.

<sup>138</sup> ”Iudicatus per medicos moriturum.” Francesca, 297.

<sup>139</sup> Francesca, 297.

<sup>140</sup> ”Matrona... nomine Ragna... ad portas mortis incurbat. Hec ad exhortacionem amicorum pro releuacione sue infirmitatis peregrinacionem cum oblacione pulchre candeles ad sepulchrum beati Mathie offerenda votum fecit et sanitatem optinuit.” Miracula Defixionis Domini, 24–26.

puolesta. Mikäli kuoleva puolestaan oli vielä tajuissaan, läheiset saattoivat kehottaa tätä kääntymään pyhimyksen puoleen. Sairas ihminen ei välttämättä itse ymmärtänyt tai osannut pyytää pyhimykseltä apua. Tällaisissa tilanteissa läheisten oli siis autettava kuolevaa ja varmistettava, että pyhimysten apua pyydettiin hänen hyväkseen

Saamme hagiografisen aineiston todistajanlausunnoista selville sen verran tietoa kuolinvuoteen ääreen kokoontuneista ihmisistä, että pystymme jaottelemaan muutamia ihmisryhmiä, jotka esiintyvät toistuvasti kuolinvuoteen äärellä. Edellä olemme jo todenneet naapurien ja ystävien vierailleen ahkerasti etenkin roomalaisessa aineistossa kuolevan ihmisen luona. Edellä mainituissa roomalaisissa esimerkeissä huomioitavaa on, että niissä yhteen kokoontuvat naapurit ja ystävät ovat ainoastaan naisia. Eräästä tapauksesta saamme selville myös miesten kerääntymisestä kuolevan äärelle. 26-vuotias Jacobus Petri Vicencii sairastui vakavasti vuonna 1446 ja hänen tilansa johti kuolemaan. Hän makasi kuusi tuntia täysin kylmänä ja tajuttomana. Hänen viereensä sytytettiin kynttilä ja hänen kuolemaansa surtiin lohduttomasti itkien. Hänen luokseen olivat kerääntyneet hänen äitinsä ja siskonsa lisäksi Jacobuksen serkku, 50-vuotias Gregorius Pauli Lelli, sekä hänen setänsä, Petrus Lelli Petrucii, joka oli samoin 50-vuotias. Perheen ulkopuolelta tiedämme paikalla olleen 40-vuotiaan Brigidan.<sup>141</sup> Tapaus on roomalaisessa aineistossa yksi harvoista tapauksista, joissa miehet ovat kokoontuneet kuolevan ääreen. Naiset kokoontuivat aineistoni perusteella Roomassa huomattavasti miehiä ahkerammin kuolinvuoteen ääreen.

Jacobuksen tapauksesta haluan nostaa miesten läsnäolon lisäksi esiin kaksi muutakin seikkaa. Ensinnäkin, sureva joukko odotti varsin kauan vainajan äärellä ennen kuin pyhimyksen puoleen käännettiin. Ihmiset surivat kuusi tuntia Jacobuksen poismenoa itkien hänen ympärillään. Toisekseen, lähteessä mainitaan, että kuolevan viereen sytytettiin siunattu kynttilä palamaan.<sup>142</sup> Kynttilällä tiedetään olleen tärkeä rooli keskiaikaisessa kuolinhetkessä. Kynttilään liittyi vahva teologinen symboliikka: se kuvasti Kristusta, joka valaisee maailman ja pelastaa helvetiltä. Lisäksi kynttilä suojeli kuolevaa pahoilta hengiltä.<sup>143</sup> Kynttilä toimi siis materialisoituneena rukouksena helvetin vaaroja vastaan ja Kristuksen pelastuksen puolesta. Kynttilä toimi myös eräänlaisena kristillisen elämän symbolina, sillä vauvoille oli keskiajalla tapana antaa kasteen yhteydessä kastekynttilä. Tämä sama kynttilä säästettiin koko elämä kuolinhetkeä varten, jolloin se sytytettiin palamaan. Ikonografinen aineisto osoittaa, että kuolinhetkellä kynttilä oli tapana sytyttää kuolevan

<sup>141</sup> Francesca, 294–295.

<sup>142</sup> *“Jacuit per sex horas totus frigidus cum candela benedicta prope os.”* Francesca, 294.

<sup>143</sup> Ohler 1997, 65.



käte. Muun muassa kuvitetun *Ars moriendin* piirroksissa tapaamme kuolevan pitämässä kynttilää kädessään.<sup>144</sup> Jacobuksen tapauksessa, samoin kuin useissa muissa Francescan kanonisaatioprosessin ihmekertomuksissa, kynttilän mainitaan olleen *prope os* eli kasvojen tai suun läheisyydessä. Kynttilä saattoi näin olla myös keino havainnoida ihmisen hengitystä. Kenties kynttilä asetettiin suun lähelle, jotta liekin lepatus paljastaisi hengittikö ihminen vielä. Hengityksen havaitseminen nimittäin oli yksi keskeisempiä keinoja määrittää, oliko henkilö vielä elossa. Erityisesti peiliä tai kevyttä höyhentä käytettiin apuna hengityksen havaitsemisessa.<sup>145</sup>

Toinen esimerkki miesten kokoontumisesta kuolevan äärelle Roomassa on 24-vuotiaan Angelotzia dello Ciecon tapaus. Nainen sairastui vuonna 1449 ruttoon ja hänen luokseen kokoontuneet ihmiset itkivät epätoivoisesti hänen kohtaloaan, sillä hänen toinen kylkensä oli jo kokonaan turmeltunut ja hänen päänsä heilui jatkuvasti.<sup>146</sup> Angelotzian kerrotaan olleen yksi Francescan uskonsisarista (*consororibus b. Francesca*), mutta hän ei kuitenkaan asunut Tor' de Specchin luostarissa. Sen sijaan Angelotzia lupasi Francescalle muuttavansa luostariin asumaan, mikäli hän parantuisi.<sup>147</sup> Kuolinvuoteen äärellä oli kolmen uskonsisaren lisäksi hänen veljensä Nicolaus Antonius sekä kaksi kirkonmiestä: S. Andrea Urbe Funaris seurakunnan kirkkoherra Johannes Antonius sekä Sancte Sabine de Urbe -luostarin priori Bartholomeus. Kirkkoherra oli jo valmis antamaan Angelotzialle viimeisen voitelun, mutta Angelotzia kieltäytyi tästä, sillä Francesca oli ilmestynyt hänelle hänen rukouksensa jälkeen ja sanonut, ettei hän tulisi kuolemaan tähän sairauteen.<sup>148</sup>

Myös ruotsalaisessa aineistossa ystävät ja naapurit ovat yleisiä vierailijoita kuolevan luona. Ruotsalaisessa aineistossa on vaikea vertailla miesten ja naisten esiintymistä, sillä läsnäolijoita ei aina mainita nimeltä. Ystävät tai naapurit mainitaan monesti kollektiivisena joukkona, joka tulee esiin heidän arvioidessaan kuoleman merkkejä tai rukoillessaan pyhimyksiä. Esimerkiksi hovimies Peter Johanssonin tapauksessa ystävien läsnäolo tulee ilmi heidän rukoillessaan parannusta. Peter haavoittui vakavasti sodassa Länsi-Göötanmaalla vuonna 1470. Kuolettava haava piti Peteriä otteessaan kuusi viikkoa, kunnes hänen ystävänsä tekivät votuumin pyhälle Katariinalle, minkä ansiosta Peter parani.<sup>149</sup> Samoin söderköpöplingläinen Karl Kristofersson makasi viimeisillään kovan

<sup>144</sup> Fallberg Sundmark 2008, 213–214.

<sup>145</sup> Ferroul 1999, 36–37.

<sup>146</sup> ”*Omnes eam aspicientes ex compassione plorabant...perdidisset iam unum latus et caput continuo agitare.*” Francesca, 303.

<sup>147</sup> ”*Vovit, si ab illa liberaretur infirmitate, intrare domum b. Francesca congregationis et secundum regulam ipsarum vivere.*” Francesca, 303.

<sup>148</sup> ”*...videbatur ipsi testis indidisse b. Francescam sibi dicentem: Filia non morieris, et subito meliorare incepit et successive sanata est.*” Francesca, 303.

<sup>149</sup> Vita Katherine, 72.

sairauden lannistamana. Hän oli vastaanottanut sakramentit papilta, eikä parannuksesta ollut enää toivoa hänen maattua kolme päivää puhekyvyttömänä sängyssään. Häntä hoitaneet ystävät rukoilivat lopulta pyhältä Katariinalta parannusta.<sup>150</sup> Vastaavasti Västeråsissä Ragna -nimisen korkea-arvoisen naisen ystävät kehottivat Ragnaa tekemään pyhiinvaelluslupauksen pyhän Mattiaksen haudalle Tukholmaan, sillä nainen oli lähellä kuolemaa.<sup>151</sup>

Tärkein yksittäinen ryhmä kuolevan äärellä on vainajan perheenjäsenet ja lähisukulaiset. Vättilösan kylässä Skaran hiippakunnassa vuonna 1409 sairastuneen Margaretan kieli turposi niin suureksi, että sen sanottiin olevan suuren leivän kokoinen, eikä hän kyennyt kolmeen päivään vetämään sitä takaisin suuhunsa. Niinpä hän joutui olemaan syömättä ja puhumatta. Margaretan tila eteni niin huonoksi, että hänen arveltiin pian kuolevan. Samaan aikaan heidän pienessä tuvassaan oli tarkoitus viettää Margaretan pojan häitä. Häiden vuoksi Margaretan tilanne oli varsin laajasti ihmisten tiedossa. Margaretan luona kerrotaan olleen 20 henkilöä, jotka arvioivat Margaretan kuolevan pian hänen kielen koon ja suurien kipujen perusteella. Läsna oli myös Skaran tuomiokirkon kaniikki, joka oli sukua Margaretalle. Hän rukoili Brynolfilta apua Margaretan onnettomaan tilaan. Tämän seurauksena Margaretan tila parani ja he pääsivät viettämään pojan häitä. Lähteessä mainitaan suuren väkijoukon lisäksi eräästä Gunnor -nimisestä naisesta, joka valvoi Margaretan vierellä useita öitä. Vaikka Margaretan kuolinvuode olikin varsin suuren väkijoukon ympäröimä hääpäivänä, hoiti häntä muulloin ilmeisesti Gunnor, joka valvoi yöt hänen vierellään.<sup>152</sup> Gunnorin rooli on verrattavissa aikaisemmin kerrottuun Antonian tapaukseen, jossa hänen neljä naapuriaan vierailivat useasti hoitamassa sairasta. Perhe- ja naapuruusyhteisöt huolehtivat sairaista lähimmäisistään niin Roomassa kuin Ruotsissakin.

Allhelgonan kylässä, Linköpingin hiippakunnassa, Sven Nilssonin kuolinvuode oli myös perheen ja ystävien ympäröimä vuonna 1471. Sven oli maannut kolme viikkoa sängyssä, sillä hänen kurkkunsa ja rintansa olivat turvonneet. Kaikki, jotka Svenin näkivät, olivat varmoja, että hän tulisi pian kuolemaan. Paikalla olivat Svenin vaimon lisäksi hänen veljensä Bengt Staffansson sekä hänen ystävänsä, joista nimeltä mainitaan ainoastaan skänningeläinen Johan Jakobson.<sup>153</sup>

Francescan kanonisaatioprosessin avulla pystytään muodostamaan erinomainen kuva roomalaisten

<sup>150</sup> Vita Katherine, 92.

<sup>151</sup> Miracula Defixionis Domini, 24. Ystävät ja naapurit esiintyvät kuolinvuoteen ääressä ruotsalaisessa aineistossa myös esimerkiksi seuraavissa kohdissa: Två svenska biografier, 347–348. Processus seu negocium canonizacionis B. Katherine de Vadstenis, 195–196.

<sup>152</sup> Brynolf, 78–79.

<sup>153</sup> Vita Katherine, 83–84.

perheiden koostumuksesta 1400-luvun ensimmäisellä puoliskolla. Arnold Esch on konstruoinut aineiston avulla kuuden roomalaisperheen sukupuut.<sup>154</sup> Parhaiten selvitetty sukupuu on Capitoliumin alueella asuneen Lellus Petrucii Paluuiin perhe, jonka jäsenistä saamme tietoa kolmessa sukupolvessa.<sup>155</sup> Lelluksen perheeseen iski Roomassa vuonna 1449 riehunut rutto. Petri Vincenciin kaikkien kolmen tyttären, Pernan, Gentilescan ja Cecchalellan, kerrotaan sairastuneen ruttoon ja parantuneen siitä Francescan ihmeitätekevän öljyn avulla.<sup>156</sup> Gentilescan, perheen vanhimman lapsen, sairaudesta tiedämme, että hänen luonaan kuolinvuoteen äärellä on ollut hänen äitinsä sekä nuorempi siskonsa Perna, joiden mielestä Gentilesca lähestyi kuolemaa. Myös Agnes Pauli Lellin kerrotaan olleen paikalla, sillä hän toi paikalle Francescan öljyä, millä sairastunut voideltiin.

Aviopuolisoiden ja vanhempien lisäksi kuolinvuoteen ääressä esiintyy perheenjäsenistä usein myös sisarusia. Ritozian kärsiessä kovista sydänkivuista neljän päivän ajan vuonna 1447 hänen luonaan on ilmeisesti ollut useita ihmisiä, sillä hänen mainitaan olleen kaikkien mielestä lähellä kuolemaa.<sup>157</sup> Ainoana todistajana tapauksessa mainitaan Ritozian 26-vuotias sisko Dominici Copula. Molemmat sisarukset olivat naimisissa, joten he todennäköisesti myös asuivat eri talouksissa. Kuolinvuoteen ääreen kokoontuneisiin perheenjäseniin saattoivat kuulua myös vainajan puolison vanhemmat. Esimerkiksi roomalaisen Laurentiuksen kuolinvuoteen äärellä mainitaan olleen hänen vaimonsa äiti Agnes.<sup>158</sup>

Käsitlemissäni odotettavissa olevissa lapsikuolemissa paikalla näyttää poikkeuksetta olleen kuolevan lapsen vanhemmat. Lapsikuolemat ovat yleisesti ottaen kanonisaatioprosesseissa korostuneessa asemassa.<sup>159</sup> Pyhimyksiltä pyydettiin varsin usein parannusta lapsille, koska lapsikuolleisuus oli hyvin korkea. Erityisesti poikien puolesta rukoiltiin, sillä pojilla oli vanhempien perimysoikeus ja heidän toivottiin elättävän aikuisiällään vanhempansa.<sup>160</sup>

Valtaosa aineistossani esiintyvistä odotettavissa olevista lapsikuolemista voidaan kategorisoida yhteisöllisiksi tapahtumiksi. Esimerkiksi viisivuotiaan Stephanuksen lähestyessä kuolemaa

<sup>154</sup> Esch, Arnold, 1973. *Die Zeugenaussagen im Heiligsprechungsverfahren für S. Francesca Romana als Quelle zur Sozialgeschichte Roms im frühen Quattrocento.*

<sup>155</sup> Muun muassa edellä mainitut Gregorius, Petrus ja Agnes kuuluvat Lelluksen sukuun. Lellukset kuuluivat Rooman kaupunkiaateliin. Lellus Petrucii oli 1300-luvun lopulla kaupungin johtavia virkamiehiä (*conservatori*) ja hän oli myös yksi kaupungin tärkeimmistä liikemiehistä. Hänellä oli myös kaupungin ulkopuolella valtavia kiinteistöjä. Esch 1973, 114.

<sup>156</sup> Cecchalella sairastui ruttoon vielä toistamiseen vuonna 1450. Francesca, 314.

<sup>157</sup> *”Iuditio omnium esset morti propinqua.” Francesca, 296.*

<sup>158</sup> Francesca, 195.

<sup>159</sup> Krötzl 1989, 25. Goodich 1995, 88.

<sup>160</sup> Goodich 1995, 88–91.

kärsittyään kovasta kuumeesta ja jopa kymmenen päivää kestäneestä nenäverenvuodosta, hänen luonaan olivat lapsen vanhempien, Sabinan ja Narduksen, lisäksi hänen tätinsä Ludovica ja isoäitinsä Catherina Guidolini. Stephanus parantui Francescan vaatteen avulla, jonka Ludovica asetti hänen päälleen.<sup>161</sup> Samoin kuolemaisillaan oli kuusivuotias Paulus, jonka viereen sytytettiin siunattu kynttilä palamaan. Pojan luona olivat hänen vanhempiansa lisäksi kaksi perheen ulkopuolista naista Ceccha ja Lella.<sup>162</sup> Ruttoon sairastuneen 10-vuotiaan Magdalena de Clarellin ollessa puolestaan lähellä kuolemaa, hänen luonaan olivat lääkärin lisäksi hänen äitinsä Ceccha, siskonsa Camilla, tätinsä Brigida sekä Francescan kongregaation johtaja Agnes Pauli Lelli. Lääkärin mielestä ainoa toivo Magdalenan pelastukseksi oli amputoida hänen kätensä. Magdalenan äiti kuitenkin teki pyhiinvaelluslupauksen Francescan haudalle, minkä ansiosta tyttö parani.<sup>163</sup> Vaikka Magdalenan äidin kerrotaan tehneen votuumi Francescalle, on luultavaa, että kimmoke pyhiinvaelluslupauksen tekemiseen tuli läsnä olleelta Agnekselta. Agnes on Francescan kanonisaatioprosessissa kaikkein useimmin mainittu todistaja.<sup>164</sup> Vaikuttaa siltä, että hän on omalla panoksellaan vaikuttanut erittäin paljon Francescan kultin leviämiseen. Agnes on tuntenut Clarellin perheen entuudestaan. Kuten tiedämme, Agnes oli paikalla samaan Clarellin -sukuun kuuluvan Jacobus de Clarellin kuolinvuoteella 1448. Todennäköisesti myös tämä Clarellin perheen kuolintapaus sijoittuu Tor de' Specchin naapuriin, joten on selvää, että Agneksella on ollut läheinen suhde perheeseen.

Ruotsalaisesta aineistosta nostan esiin kolme lapsikuolemaa, jotka voidaan nähdä erittäin yhteisöllisinä. Kaikissa tapauksissa yhteisö koostuu sekä perhepiiristä että laajemmasta asumusyhteisöstä. Ensimmäinen tapaus on Johan -nimisen tukholmalaisen koulupojan kuolinvuodekamppailu vuodelta 1473. Johan makasi neljä päivää vakavasti sairaana ja puhekyvyttömänä, minkä vuoksi hänen luonaan olleet ihmiset menettivät toivonsa hänen parantumisestaan. Tapauksen todistajina mainitaan korkea-arvoiset naiset Anna ja Margareta Eriksdotter sekä Jakob Henriksson. Heidän lisäksi paikalla on todennäköisesti ollut myös pojan vanhemmat, ellei myös muita perheenjäseniä. Jakobin kuolinhetki sai yllättävän käänteä, kun Vadstenasta paluumatkalla ollut pyhiinvaeltaja saapui kuolevan pojan luo kehottaen kaikkia läsnäolijoita rukoilemaan pelastusta pyhältä Katariinalta ja lupaamaan pojan puolesta pyhiinvaellusmatkan Katariinan haudalle Vadstenaan. Tämän tapahduttua poika ryhtyi jälleen puhumaan. Parannuttuaan hänen mainitaan ensimmäiseksi tunnustaneen syntinsä, joten paikalla on

---

<sup>161</sup> Francesca, 315–316.

<sup>162</sup> Francesca, 318.

<sup>163</sup> Francesca, 305.

<sup>164</sup> Esch 1973, 144.

täytynyt olla myös pappi. Syntientunnustuksen jälkeen pojan sairauden kerrotaan hellittäneen.<sup>165</sup>

Tapauksesta tekee erityisen mielenkiintoisen paikalle saapunut pyhiinvaeltaja. Johanin vakavan sairauden on täytynyt olla yleisessä tiedossa kaupungilla, koska tieto siitä on kantautunut myös pyhiinvaeltajan korviin. Kuolinhetki näyttäytyy erittäin julkisena ja avoimena tilanteena, kun kaikesta päätellen perheelle entuudestaan tuntematon henkilö otetaan tilanteeseen avoimesti vastaan.

Vita Katherinessa kerrotaan myös Vångan kylän aatelisperheen kolmevuotiaasta Ingridistä, joka makasi kolme tuntia kuolleena. Kuolinvuoteen ääreen kokoontunut ihmisjoukko oli surusta lamaantunut, kunnes isä saapui matkaltaan paikalle ja rukoili itkien pelastusta pyhältä Katariinalta. Rukoiltuaan Katariinalta apua ja tehtyään pyhiinvaelluslupauksen, isä meni kirkkoherran luo ja pyysi tätä viettämään messua tytön pelastuksen puolesta. Messun jälkeen isä palasi kotiin, mistä hän löysi tyttärensä hengissä äitinsä luota.<sup>166</sup>

Ingridin tapauksessa kuolinvuoteen ääreen ei kutsuttu pappia, vaan isä lähti kirkolle pyytämään kirkkoherran apua. Ilmeisesti kaikki muut läsnäolijat lähtivät isän mukana kirkolle, paitsi äiti, joka jäi tyttärensä luo.<sup>167</sup> Äidin tehtävä oli siis jäädä valvomaan tytärtä, kun muut menivät kirkkoon viettämään messua. Kuolinhetken yhteisöllisyys ei sijoittunut tässä tapauksessa ainoastaan kodin seinien sisäpuolelle, vaan se ulottui myös kirkkoon ja kylälle, minne väkijoukko seurasi isää. Vaikkei kuollutta ulos talosta siirrettykään, asiasta tehtiin entistä julkisempi viettämällä kirkossa messua tytön puolesta. Messun myötä Ingridin kuolema ei jäänyt ainoastaan perheen ja naapuruston väliseksi asiaksi, vaan asia tehtiin tiettäväksi koko kylälle. Todistajanlausunnoista käy ilmi, että Peter Fredriksson oli erittäin tunnettu henkilö.<sup>168</sup> Tämä herättää kysymyksen, oliko perheen korkealla asemalla merkitystä siihen, että tyttären kuolemasta tehtiin julkinen tapaus, vai olisiko köyhällä talonpojalla ollut samanlainen oikeus pyytää kirkkoherraa viettämään messua lapsensa puolesta. Rahan vastaanottaminen kirkollisten velvollisuuksien toimittamisesta oli ankarasti rangaistavaa simoniaa, mutta kenties tieto perheen varallisuudesta sai yleisesti ottaen papit toimimaan halukkaammin kuin köyhän perheen kohdalla. Olihan mahdollista, että hyvin hoidettu työ saattoi poikia avokätisiä lahjoituksia kirkolle.

<sup>165</sup> Vita Katherine, 93.

<sup>166</sup> Vita Katherine, 69–70.

<sup>167</sup> Vita Katherine, 70.

<sup>168</sup> ”*mycket bekante Peter Fredrikson*” Vita Katherine, 70.

Ingridin kuolemantapaus kertoo meille myös mielenkiintoisia yksityiskohtia miesten ja naisten rooleista kuolinvuoteen äärellä. Historiantutkimuksessa on perinteisesti ajateltu, että eri sukupuolilla on erilaiset tavat osoittaa suruaan ja tunteitaan. Naisille on tämän tulkinnan mukaan ollut keskiajalla sopivaa itkeä ja osoittaa vahvoja tunteita. Miehiltä sen sijaan on odotettu järkipäistä toimintaa ja vahvojen tunteiden hillitsemistä. Vahvat tunnereaktiot eivät olleet myöskään soveliaita aatelistolle, vaan ne yhdistettiin alempiin yhteiskuntaluokkiin.<sup>169</sup> Hagiografisissa lähteissä tämä jaottelu ei kuitenkaan ole näin yksinkertainen. Sari Katajala-Peltomaan mukaan Tuomas Cantilupelaisen ja Nikolas Tolentinolaisen kanonisaatioprosesseissa sekä miehet että naiset rukoilevat pyhimyksiä itkien. Katajala-Peltomaan mukaan itkeminen uskonnolliseen tarkoitukseen ei ollut sukupuolisidonnainen asia, vaan se nähtiin sopivaksi niin miehille kuin naisillekin. Uskonnollisessa kontekstissa itkeminen nähtiin jopa positiivisena asiana, sillä kyynelillä koettiin olevan sielua puhdistavaa voimaa.<sup>170</sup> Fredrikssonin perheen tapauksessakaan ei voida soveltaa perinteistä käsitystä keskiaikaisten ihmisten sukupuolisidonnaisesta tunteiden ilmaisusta, sillä aatelistaustainen perheen isä saattoi häpeilemättä itkeä uskonnollisessa tarkoituksessa. Tapaus osoittaa itkemisen olevan myös ruotsalaisessa aineistossa kiinteä osa pyhimyksen puoleen kääntymistä. Itkemisen lisäksi keskiajalla muita surun ilmaisemisen muotoja saattoivat olla vaatteiden repiminen tai rinnan ja poskien raapiminen, miehillä parran ja hiusten kasvattaminen pitkiksi ja naisilla hiusten repiminen. Mustia vaatteita käytettiin suruvaatteina, mikäli ihmisillä sellaisia oli.<sup>171</sup>

Viimeinen esimerkkini yhteisöllisestä lapsikuolemasta löytyy *Miracula Defixionis Dominista*, missä kerrotaan Hedemoran kylässä asuneiden Anders Peterssonin ja hänen vaimonsa Valborgin haudanneen neljä poikaansa vuonna 1422 riehuneen ruton takia. Lopulta heidän viides poikansa Peter makasi myös kuolleena ja vanhemmat joutuivat käärimään hänetkin hautausliinoihin. Murheen murtamat vanhemmat halusivat vielä kuitenkin rukoilla pelastusta nuorimmalle pojalleen. He eivät kuitenkaan tienneet, mitä pyhimystä heidän tulisi rukoilla, joten läsnä olleet viisi miestä valitsivat arpaa heittämällä sopivan pyhimyksen. Arvan osuessa kolme kertaa Tukholman Kristuksen alasottamisen alttarille, vanhemmat tekivät pyhiinvaelluslupauksen, minkä ansiosta heidän poikansa heräsi henkiin. Viidestä läsnä olleesta miehestä tiedämme kolmen henkilöllisyyden: Tukholman suurkirkon prebenda Konrad sekä Tukholman kaupunkilaiset Gerhard

<sup>169</sup> Katajala-Peltomaa 2010, 331.

<sup>170</sup> Katajala-Peltomaa 2010, 332. Katajala-Peltomaa 2009, 88.

<sup>171</sup> Ohler 1997, 127.

Länge ja Johan Pelegrim.<sup>172</sup>

Viiden korkea-arvoisen miehen läsnäolo kuolleen Peter -pojan luona tekee tapauksesta erittäin yhteisöllisen. Ei pelkästään miesten lukumäärän, vaan myös heidän asemansa vuoksi tapaus on oiva esimerkki, miten kuolemasta tehtiin yhteisöllinen tapahtuma. Mitä korkea-arvoisempia ihmisiä kuolinvuoteen ääressä esiintyy, sitä sosiaalisemmalta tapaus vaikuttaa. Miesten läsnäolo ei nimittäin vaikuta pelkästään myötätuntoiselta vierailulta kuolevan luona, vaan ennemminkin kovia kokeneen arvostetun perheen sosiaaliselta tukemiselta. Yhteisöllisyyden rakentumiseen vaikutti perheen kova kohtalo. Rutto oli vienyt jo perheen neljä vanhinta poikaa, minkä vuoksi perheen tilanne oli varmasti yleisesti tiedossa. Miesten läsnäolon on täytynyt osoittaa perheelle, että yhteisö tukee heitä surussaan. Toisaalta miesten läsnäololla on ollut myös konkreettisempi merkitys; he ovat olleet yhteisössään arvostettuja miehiä ja heidän on uskottu osaavan valita oikea pyhimys, jolta rukoilla pelastusta kuolevalle pojalle.

Läheisten ohella papeilla on ollut kuolinhetken yhteisöllisyydessä erittäin merkittävä rooli. Papit ovat läsnäolollaan tehneet kuolinhetkestä messuun rinnastettavan sakraalin tilanteen. Vihkivettä pirsrottamalla pappi muutti maallisen kuolinhuoneen hengelliseksi tilaksi. Kuolevan läheiset osallistuivat viimeisten sakramenttien toimittamiseen synnintunnustusta lukuun ottamatta. Tosin naisten tunnustaessa syntejään, makuuhuoneen ovi saatettiin jättää auki, jolloin näköyhteys tapahtumiin säilyi koko ajan. Synnintunnustuksen yhteydessä pappi kysyi kuolevalta anselmilaiset kysymykset. Sairaana ripittäytyttyä omaiset palasivat kuolinvuoteen ääreen. Kirkossa pidetyn messun tapaan läsnäolijat osallistuivat aktiivisesti seremoniaan rukoilemalla, polvistumalla, veisaamalla ja kädet yhteen liittämällä. Keskiäjalla kuolinvuoteen ääressä annettu ehtoollinen jaettiin ainoastaan sairaalle. Sen tarkoituksena oli antaa kuolevalle voimia viimeiselle matkalleen (*viaticum*). Sen sijaan reformaation jälkeisellä ajalla tiedetään myös läheisten osallistuneen kuolevalle annettuun ehtoolliseen. Sakramentit suoritettuaan pappi saattoi palata takaisin kirkolle tai jäädä sairaan luo tämän kuolemaan saakka.<sup>173</sup>

Papit esiintyvät roomalaisessa aineistossa joka viidennessä odotettavissa olevassa kuolintapauksessa.<sup>174</sup> On erittäin tärkeää pitää mielessä, että joissakin tapauksissa paikalla on saattanut olla pappi, vaikka se ei lähteestä käy ilmi. Ottaen siis huomioon aineiston luonteen ja

<sup>172</sup> Miracula Defixionis Domini, 54–56.

<sup>173</sup> Fallberg Sundmark 2008.

<sup>174</sup> Odotettavissa olevia tapauksia on yhteensä 39, niistä 8 tapauksessa pappi on paikalla.

rajallisuuden, voimme arvioida pappien vierailleen yleisesti Roomassa 1400-luvulla useammin kuin käsittelemässäni aineistossa. Lisäksi on huomioitava, että pappien suhteellista esiintymistä laskee lasten kuolintapaukset.<sup>175</sup> Lapsille ei nimittäin jaettu sakramenteja. Seitsemänvuotias saattoi tunnustaa syntinsä papille ja 10–14-vuotiaat saattoivat vastaanottaa ehtoollisen.<sup>176</sup> Mikäli lapsitapaukset jätetään huomioimatta, esiintyy pappeja kuolevan äärellä useammin kuin joka neljännessä tapauksessa.

Ruotsalaisessa aineistossa papit esiintyvät huomattavasti useammin kuin roomalaisessa aineistossa. Papit ovat paikalla hieman harvemmin kuin joka toisessa tapauksessa.<sup>177</sup> Ruotsalaisessa aineistossa pappien suhteellista osuutta kuolinvuoteen äärellä nostavat kuitenkin useat hengelliseen säätyyn kuuluneiden ihmisten kuolintapaukset. Mikäli tarkastelisimme ainoastaan maallikoiden kuolintapauksia, papit esiintyisivät huomattavasti harvemmin kuolevan luona. Tästä huolimatta ero roomalaiseen aineistoon on merkittävä.

Erot Rooman ja Ruotsin välillä kristikunnan keskuksena ja periferiana tulevat esiin lääkärien<sup>178</sup> läsnäolossa. Lääkärien esiintyminen ilmaistaan kanonisaatioprosesseissa erityisesti silloin, kun halutaan todistaa, että kuoleva ei olisi parantunut taudistaan ilman taivaallista apua. Lääkärien tehtävänä oli toimia asiantuntijoina, jotka poissulkivat luonnollisen parantumisen mahdollisuuden ja siten antoivat ihmeelle tieteellisen perustan.<sup>179</sup> Francescan kanonisaatioprosessissa yleinen tapa kertoa lääkärin läsnäolosta on todeta, että lääkäri oli menettänyt toivonsa sairaan parantumisen suhteen.<sup>180</sup> Tarkastelemissani kuolemantapauksissa lääkärit eivät kuitenkaan toimi itse todistajina, vaan heidän toimintansa ja sanomisensa tulee esiin toisten todistaessa heistä. Lähteet jättävät epäselväksi, olivatko lääkärit sairaan luona tämän kuolemaan saakka. Joka tapauksessa, lääkärit vierailivat varsin usein kuolevan luona Roomassa, sillä lähes joka toisessa odotettavissa olevassa kuolemantapauksessa lääkärin mainitaan olleen paikalla.<sup>181</sup> Tämä on verrattain suuri määrä.<sup>182</sup>

<sup>175</sup> Francescan kanonisaatioprosessissa on 8 odotettavissa olevaa kuolintapausta, joissa kuoleva on alle 10-vuotias. Lisäksi yhdessä tapauksessa kuoleva on 10-vuotias, yhdessä tapauksessa mainitaan kuolevan olevan *puella* ja yhdessä tapauksessa kuolevan mainitaan olevan *filium*.

<sup>176</sup> Fallberg Sundmark 2008, 49.

<sup>177</sup> Odotettavissa olevia tapauksia on yhteensä 47, niistä 20 tapauksessa pappi on paikalla.

<sup>178</sup> Lähteissä käytetään termiä *medicus*. Vaihtoehtoisia keskiaikaista lääkäriä tarkoittavia termejä ovat *magister*, *physicus* sekä *chirurgus*. Ziegler 1999, 195. Keskiajalla lääkäriillä tarkoitettiin lukuun ja kokenutta henkilöä, joka huolehti potilaidensa terveydestä vallalla olleiden terveys- ja lääkintä käytäntöjen mukaisesti. Koulutettujen lääkärien lisäksi ammattia harjoittivat myös vanhempiensa tai edeltäjiensä kouluttamat puoskarit, joiden palveluille riitti myös kysyntää. Puoskareiden kysyntää lisäsi erityisesti se, että koulutetut lääkärit olivat monesti haluttomia hoitamaan parantumattomasti sairaita potilaita. Ferroul 1999, 33–35.

<sup>179</sup> Ziegler 1999, 221.

<sup>180</sup> Esimerkiksi: ”*Medici de eo desperarent.*” Francesca, 195. ”*Medici de ipsius salute diffiderent.*” Francesca, 298.

<sup>181</sup> 18 tapauksessa 39:stä lääkäri on paikalla.



Ruotsalaisessa aineistossa voimme todeta lääkärin esiintyvän varmuudella ainoastaan yhdessä kuolintapauksessa. Erään birgittalaisnunnan kerrotaan olleen niin sairas, että lääkärit olivat menettäneet uskonsa hänen parannuksen suhteen.<sup>183</sup> Tämä on ainoa tapaus ruotsalaisessa aineistossa, jossa käytetään samanlaista retoriikkaa kuin Francescan prosessissa: lääkärin auktoriteetilla todetaan normaalin parantumisen olleen mahdotonta. Vadstenalaisnunnan tapauksessa on otettava huomioon, että hän oli ollut vuosia sairaana, joten emme voi tietää varmuudella oliko lääkäri paikalla oletetulla kuolinhetkellä vai aikaisemmin sairauden aikana.

Lääkärien avun tiedetään myöhäiskeskiajalla olleen parhaiten saatavilla Italian kaupungeissa, missä lääketieteellisellä traditiolla oli Euroopan pisimmän juuret.<sup>184</sup> Näin ollen lääkärin tiheä esiintyminen 1400-luvun Roomassa ei ole yllättävää. Lääkärien osuutta kanonisaatioprosesseissa tutkinut Joseph Ziegler on todennut, että 1200-luvun puolivälistä alkaen lääkärit esiintyvät yleisesti etelä-eurooppalaisissa kanonisaatioprosesseissa. Sen sijaan Alppien pohjoispuolella lääkärit esiintyvät harvemmin.<sup>185</sup> Myös Ilona McCleery arvelee lääkäreillä olleen keskiajalla vanhusten ja kuolevien hoidossa merkittävä rooli. McCleeryn mukaan lääkärin asemaa kuolinvuoteen äärellä ei ole aikaisemmassa tutkimuksessa pidetty kovin tärkeänä.<sup>186</sup> Francescan kanonisaatioprosessin antama kuva tukee Zieglerin ja McCleeryn näkemystä lääkärin tärkeästä panoksesta kuoleman lähestyessä. Ruotsin maaseudulla lääkärin apua ei sen sijaan näytä olleen saatavilla 1400-luvulla. Kenties lääkärin apuun on turvauduttu jossain sairauden vaiheessa, mutta kuolinvuoteen äärellä lääkäreitä ei mainita olleen. Yllä todettiin Christian Krötzelin havainneen skandinaavisissa kanonisaatioprosesseissa esiintyvän epäluottamusta lääkäreiden kykyyn arvioida kuolemanmerkkejä. Lääkäreihin kohdistuva epäluottamus näkyy ruotsalaisessa aineistossa lääkäreiden poissaolona. Lähteissä mainitaan sen sijaan perheenjäsenten ja ystävien huolehtineen sairaista tai vaihtoehtoisesti luostareissa nunnat hoitivat sisariaan. Ruotsissa sairaanhoidolliset tehtävät näyttävät siis olleen enemmän läheisten kuin lääketieteen ammattilaisten vastuulla.

---

<sup>182</sup> Joseph Ziegler on tilastoinut lääkärin esiintymisiä kanonisaatioprosesseissa. Hänen mukaansa esimerkiksi Louis d'Anjou kanonisaatioprosessissa lääkärin esiintymistiheys on varsin korkea: lääkärit ovat aktiivisessa roolissa yhdeksässä tapauksessa 221 tapauksesta. Tähän verrattuna jo pelkästään tutkimissani kuolintapauksissa lääkärin osuus on erittäin korkea Francescan kanonisaatioprosessissa. Kuolintapauksien lisäksi lääkäreitä nimittäin esiintyy myös muissa Francescan ihmeissä. Ziegler jättää epäselväksi, mitä hän tarkoittaa lääkäreiden aktiivisella roolilla. Tarkoittaako hän sitä, että lääkäri itse todistaa tapauksessa vai sitä, että lääkärin läsnäolo käy lähteestä ilmi? Joka tapauksessa Francescan kanonisaatioprosessi vaikuttaa erittäin hedelmälliseltä aineistolta lääkärin merkityksestä kiinnostuneille tutkijoille. Ziegler 1999, 219.

<sup>183</sup> Vita Katherine, 63.

<sup>184</sup> Goodich 1995, 94–95. Ziegler 1999, 223. Finucane 1997, 95–96.

<sup>185</sup> Ziegler 1999, 220–221.

<sup>186</sup> McCleery 2010, 289–292.

Oman mielenkiintoisen ryhmänsä muodostavat hengelliseen säätyyn kuuluvien ihmisten kuolemantapaukset. *Tractatus de arte moriendissa* ihmisiä kehoitetaan huolehtimaan lähimmäisestään noudattaen munkkien tapaa kokoontua kuolevan ihmisen luokse. Tämä käytäntö tehdään selväksi myös Vadstenan munkkien säännöstössä<sup>187</sup>, missä ohjeistetaan kaikkia sääntökunnan jäseniä saapumaan ripeästi luostarissaan kuolevan munkin tai nunnan ääreen ja lausumaan ääneen uskontunnustus.<sup>188</sup> Säännöstössä annetaan myös ohjeistuksia viimeisen sakramentin toimittamista varten. Rippi-isän tulee saapua sairaan luo siten, että kaksi veljeskuntaan kuuluvaa veljeä seuraa häntä kantaen sen huoneen avainta, missä sairas makaa, sekä kirkkokäsikirjaa ja viinikannua. Rippi-isä itse puolestaan kantaa ehtoollisastiaa. Rippi-isän edellä kulkee yksi maallikkoveli (*fratre converso*), joka kantaa kynttilää ja soittaa kelloa. Näin kuolinhetki tehdään tietoiseksi koko konventille. Ennen viimeistä voittoa kelloa on vielä soitettava niin kauan kuin kestää lukea *pater noster*, jotta koko konventti ehtii kerääntyä kuolinvuoteen ääreen. Jaettaessa viimeistä sakramenttia nunnille, tuli rippi-isän ottaa huomioon, että hän kosketti sisarta vain välttämättömissä kohdissa. Lisäksi nunnien synnintunnustusta vastaanotettaessa oli huolehdittava, että huoneen ovi jätettiin auki, jotta paikalla olleet veljet tai vanhemmat sisaret näkivät, mitä huoneessa tapahtui.<sup>189</sup>

Säännöstössä annetaan tarkat ohjeistukset myös kuoleman jälkeisille toimenpiteille. Välittömästi kuoleman jälkeen rippi-isän tuli aloittaa responsorio eli vuorolaulu, minkä jälkeen luettiin tiettyjä rukouksia. Tämän jälkeen ruumis pestiin ja vaetetettiin. Viimeisten siunausten jälkeen ruumis kannettiin neljän maallikkoveljen toimesta kirkkoon, missä ruumiin äärellä tuli valvoa vähintään yhden henkilön aina hautajaisiin saakka. Hautajaiset toimitettiin saman päivän aikana, mikäli mahdollista.<sup>190</sup>

Birgittalaisäännösten mukainen yhteisöllinen kuolinhetki näyttää toteutuneen edellä mainitussa lääkärin läsnäoloa käsitelleessä vadstenalaisnunnan esimerkissä, missä nunnan luona mainitaan

<sup>187</sup> *Liber usum fratrum monasterii Vadstenensis*. Johdanto ja kriittinen editio kts. Risberg Sara, 2003. Säännöstö koski kaikkia birgittalaisluostareita maantieteellistä sijaintia tai sukupuolta katsomatta. Säännösten tarkoituksena oli yhtenäistää birgittalaisluostarien liturgiset käytännöt ja elämäntavat Vadstenan luostarin esimerkin mukaan sekä koota yhteen tärkeimmät aiemmat säännöt. Risberg 2003, 11–12.

<sup>188</sup> ”*Occurrant omens velociter ad morientem Credo in Deum dicentes bis vel ter unusquisque singillitum submissa voce.*” Liber usum, 79v.

<sup>189</sup> ”*Ne aliquo modo sororem aliquam tangere vel palpare presumant, nisi secundum quod sacramentalis administratio requirit, et de hiis tantum, que ad hoc necessaria sunt, loquantur. Et quicumque intraverit ad sorores pro earum audiendis confessionibus infirmantium, caveat, ut hoc agat ostio aperto, ubi soror decumbit, aut fratribus seu aliquibus maturis sororibus presentibus seu clare videntibus, quid agatur.*” Liber usum, 79v.

<sup>190</sup> Liber usum, 80r–80v. Säännöstössä annetaan tarkat ohjeistukset siitä, mihin aikaan ruumis tulee haudata.

olleen munkkeja, jotka pohtivat, kenen pyhimyksen puoleen heidän tulisi kääntyä, jotta sisar paranisi.<sup>191</sup>

Nikolauksen suorittamien ihmeiden joukosta löytyy kattavampi esimerkki nunnien käyttäytymisestä kuolinhetken koittaessa. Tapaus käsittelee Vretan sisterssiläisluostaria, missä Benedicta -niminen nunna kärsi mitä vakavimmasta sairaudesta vuonna 1405. Benedicta makasi mykkänä ja jo lähes kuolleena vuoteessaan, kun luostarin suppriori kertoi kuulleensa arkkipiispa Nikolauksen tekemistä ihmeistä ja kehotti heitäkin rukoilemaan Benedictan puolesta.<sup>192</sup> Todistajanlausunnossa kerrotaan luostarin lähes kolmenkymmenen nunnan luvanneen pyhälle Nikolaukselle, että Benedicta tekisi pyhiinvaelluksen Nikolauksen haudalle paljain jaloin, mikäli hän paranisi.<sup>193</sup> Benedictan tapaus osoittaa, kuinka luostariyhteisöissä oli todella tapana kokoontua sankoin joukoin kuolevan ääneen niin kuin kuoleminen taito -oppaissa mainitaan. Vretan luostarin nunnat eivät kuitenkaan kutsuneet missään vaiheessa pappia Benedictan luokse. Kenties pappi olisi kutsuttu, jos Nikolaukselle tehty lupaus ei olisi parantanut Benedictaa tai ehkä pappi ei ollut jostain syystä saatavilla juuri silloin.

Francescan kongregaatioon kuuluvien naisten kuolinhetket eivät sijoitu ainoastaan luostarin seinien sisäpuolelle, sillä kaikki sääntökunnan jäsenet eivät eläneet luostarissa klausuurissa, vaan saattoivat elää myös normaalia perhe-elämää. Tämän vuoksi Francescan sääntökuntaan kuuluvien naisten kuolintapausten paikkaa on lähteiden perusteella vaikea selvittää. Ne saattavat sijoittua joko Tor 'de Specchin muurien sisälle tai naisten omiin koteihin. Joka tapauksessa sääntökuntaan kuuluneiden naisten kuolintapaukset ovat ruotsalaisten tapausten tavoin yhteisöllisiä hetkiä. Esimerkiksi Ponten (nykyisin Ponte Sant'Angelo) kaupunginosasta kotoisin olevan vanhan Caterinan lähestyessä kuolemaansa, hänen luonaan mainitaan olleen kolme muuta nunnaa, Jacobella, Vannotia, Anastasia sekä itse Francesca. Tapauksen ajankohta ei selviä lähteestä, mutta kyseinen ihme sijoittuu Francescan elinaikaan eli ennen vuotta 1440. Caterinan kerrotaan olleen viisi tai kuusi päivää kuoleman tuskissaan, kunnes Francesca ryhtyi lausumaan ääneen tekstin pätkää, johon toiset sisaret vastasivat.<sup>194</sup> Tämän jälkeen Caterinan tila parani.

Ottamatta kantaa Francescan kautta tapahtuneen ihmeen laatuun, voimme nähdä, kuinka Francesca

<sup>191</sup> Vita Katherine, 63–64.

<sup>192</sup> ”...soror Benedicta Nicholai monasterii wretensis diocesis lyncopensis infirmata maxime, ita ut muta per diem naturalem et dimidium in lecto iacuit quasi mortua in tantum, quod ex toto desperabatur de vita eius.” Två svenska biografier, 346.

<sup>193</sup> ”Testes huius sunt sorores illius monasterij numero quasi triginta, que votum suum complens hec coram nobis Laurencio Odonis preposito et Laurencio Gedda prebedanto lyncopensi deposuit.” Två svenska biografier, 346.

<sup>194</sup> ”Incepit recitare letaniam aliis sororibus et filiabus respondentibus.” Francesca, 180.

toimi kuolinvuoteen äärellä papin tavoin seremoniamestarina, jota muut sisaret seurasivat ja yhtyivät hänen lukemaansa tekstiin. Aivan samoin kuin *Tractatus de arte moriendissa* kehoitetaan, vuoteen äärellä yksi ihminen luki ääneen hengellisiä tekstejä, johon ympärille kokoontuneet ihmiset osallistuivat tietyissä kohdissa. Tapaus myös kertoo jälleen, kuinka suuri kaipaus kuolevilla oli pappien läsnäoloa kohtaan. Sairautensa alkuvaiheessa Caterinan kerrotaan rukoilleen, ettei hän kuolisi vielä, sillä hänen seurakuntansa kirkkoherra ei ollut kaupungissa paikalla.<sup>195</sup> Näin ollen Caterina ei voinut saada viimeistä voitelua, sillä ainoastaan oman seurakunnan kirkkoherra saattoi jakaa sakramentit ja ennen kaikkea viimeisen voitelun.<sup>196</sup> Vaikka Caterinan luona vieraili Francesca, joka oli hänen uskonnollinen johtajansa, ei hänkään kyennyt korvaamaan Caterinan omaa pappia kuolinvuoteen äärellä.

Caterinan kuolinhetkeä on mielenkiintoista verrata erääseen 1200-luvulla sattuneeseen tapaukseen, joka osoittaa, että uskonnollisesti merkityksellisten naisten läsnäolo kuolinvuoteen äärellä saattoi olla joidenkin kuolevien toivomus ja he saattoivat jopa ottaa kuolevan synnintunnustuksen vastaan. Christina Mirabilis oli yksi 1100- ja 1200-lukujen merkittävimpiä uskonnollisia naisia Belgiassa ja Alankomaissa. Loozin herttuan Louisin kerrotaan pyytäneen kuolinvuoteellaan Christinaa saapumaan hänen luokseen ja kaikkia muita ihmisiä poistumaan paikalta. Louis luotti Christinan rukousten siivittävän hänet suotuisasti viimeiselle matkalleen. Louis jopa tunnusti syntinsä Christinalle.<sup>197</sup> Tiettyjen naisten rooli kuolinvuoteella saattoi siis olla hyvin tärkeä keskiajalla. Christinan tavoin Francescaa ei kuitenkaan pidetty kaikkein merkityksellisimpänä henkilönä kuoleman koittaessa. Caterinan kirkkoherra oli lopulta merkityksellisempi kuin Francesca, jota häntä seuranneet naiset kutsuivat hengelliseksi äidikseen.

Aikaisemmin tutustuimme jo Angelotzia dello Cieco -nimiseen Francescan kongregatioon kuuluvaan nunnaan. Vuonna 1449 hän sairastui ruttoon, mutta pelastui siitä rukoiltuaan Francescalta apua. Vastalahjaksi parantumisestaan Angelotzian lupasi tällöin muuttaa asumaan Tor de' Specchin luostariin. Vuodelta 1452 löydämme jälleen Angelotzialle sattuneen ihmetapauksen.

<sup>195</sup> ”*Omnipotens et misericordis Deus, noli eam mihi auferre hac vita quia presbiter ecclesie non est in Urbe.*”

Francesca, 180. Caterina tarkoittaa mahdollisesti Giovanni Mattiottia, Santa Maria in Trasteveren kirkkoherraa, joka toimi sekä Francescan että hänen kongregatioonsa kuuluvien naisten rippi-isänä. Mattiottilla oli tärkeä rooli Francescan kultin levittäjänä. Hän kirjoitti Francescan *vita et miraculan* heti hänen kuolemansa jälkeen. Warr 2010, 169. Mattiottista kts. Bartolomei Romagnoli 1994, *Santa Francesca Romana: Edizione critica dei trattati latini di Giovanni Mattiotti*.

<sup>196</sup> Fallberg Sundmark 2008, 47. Varhaiskeskiajalla viimeisen voitelun saattoi suorittaa myös maallikko, kunhan voitelussa käytetty öljy oli piispan vihkimää. Kaarle Suuren kapitulaareissa viimeinen voitelu kuitenkin säädettiin papiston yksinoikeudeksi. Angenendt 2000, 667.

<sup>197</sup> Guidera 1999, 63.

Lähteessä ei suoraan mainita, että ihmeen tapahtumapaikkana on luostari, mutta voimme näin olettaa edellisellä kerralla tehdyn lupauksen perusteella.<sup>198</sup> Joka tapauksessa, tapaus osoittaa, samalla tavalla kuin edellinenkin esimerkki, kuinka yhteisöllisiä tilanteita Francescan kongregaatioon kuuluneiden naisten kuolintilanteet saattoivat olla.

Toukokuussa 1452 Angelotzia oli kärsinyt kuumeesta viiden päivän ajan. Lopulta hän menetti puhekykynsä, eikä kyennyt syömäänkään. Niinpä hän makasi mykkänä vuoteessaan. Paikalla olleen lääkärin mukaan Angelotzian parannuksen suhteen ei ollut enää mitään tehtävissä, joten hän neuvoi pappia antamaan hänelle viimeisen voitelun. Papin voideltua sairaan, Jacobella -niminen nunna halusi vielä rukoilla Francescalta pelastusta. Ihmeen kaupalla sairas paranikin ja ryhtyi jälleen puhumaan. Sairaana äärellä kerrotaan olleen kuusi naista. Lähteessä mainitaan nimeltä myös paikalla ollut lääkäri ja kaksi kirkonmiestä, jotka olivat paikalla myös edellisellä kerralla. Lääkäri (*medico expertissimo*) oli nimeltään Simone. Voitelun puolestaan antoi jälleen seurakunnan kirkkoherra (*rector parochialis ecclesie sancti Andree de Funaris de Urbe*) Antonius. Paikalla mainitaan olleen jälleen myös veli Bartholomeus, Sancta Sabine de Urbe luostarin prior.<sup>199</sup>

Paikalla on siis ollut ainakin yhdeksän ihmistä. Naisten henkilöllisyydestä saamme selville ainoastaan, että yhden naisen kerrotaan olleen Angelotzian 17-vuotias käly, Ieronima, ja Jacobellan tiedämme kuuluneen Francescan kongregaatioon. Kaikkein hedelmällisintä on keskittyä kolmeen paikalla olleeseen mieheen. Olemme jo todenneet, että lääkärit esiintyvät roomalaisessa aineistossa usein kuolevan luona. Angelotzian tapaus on kuitenkin ainoa, jossa lääkäri mainitaan nimeltä. Muissa tapauksissa lääkäristä käytetään tavallista *medicus* -termiä. Simonesta käytetään sen sijaan nimitystä *medicus expertissimo*, mitä kokenein lääkäri. Lähteessä annetaan siis ymmärtää, että Simone oli arvostettu lääkäri ja siten mitä kykenevin toteamaan Angelotzian tila parantumattomaksi. Kanonisaatioprosesseissa mainittiin yleisesti lääkärin korkea asema, mikäli haluttiin korostaa hänen ammattitaitoaan ja pätevyyttään todeta tapahtumat luonnonvastaiseksi ihmeeksi. Lääkärin pätevyydellä argumentoitiin näin ihmeen puolesta.<sup>200</sup> Myös kaksi muuta paikalla ollutta miestä ovat asemaltaan varsin korkea-arvoisia. Tästä voimme päätellä Angelotzian olleen yhteisössään arvostettu jäsen. Samoin kuin lääkärienkään kohdalla, voitelun antaneita pappeja ei ole tapana mainita nimeltä todistajanlausunnoissa. Angelotzian tapaukset ovat ainoita,

<sup>198</sup> Mikäli Angelotzia olisi rikkonut lupauksensa, olisi tästä todennäköisesti mainittu edellisen ihmeen kohdalla. Votuminsa rikkonut nunna ei myöskään olisi vakuuttava todistaja enää toistamiseen. Näin ollen voimme olettaa Angelotzian todella muuttaneen luostariin.

<sup>199</sup> Francesca, 327.

<sup>200</sup> Ziegler 1999, 203.

joissa voitelen antanut pappi mainitaan nimeltä. Angelotzia sai jälleen viimeisen voitellunsa seurakuntansa kirkkoherralta, kuten tapana oli. Myös Bartholomeus kuului kaupungin tärkeisiin kirkonmiehiin. Priorina hän toimi luostarinsa toiseksi korkeimpana henkilönä. Bartholomeuksen osallistuminen kahdesti Angelotzian kuolinhetkeen osoittaa hänellä, ja kenties koko hänen edustamallaan veljeskunnalla, olleen varsin läheinen suhde Angelotziaan. Bartholomeuksen kohdalla onkin syytä pohtia, oliko hän osoittamassa pelkästään omaa henkilökohtaista suruaan, vai toiko hän kuolinvuoteen ääreen myös edustamansa uskonnollisen yhteisön osanoton.

Edellä mainitut esimerkit osoittavat, kuinka yhteisöllisiä tapahtumia Francescan kongregaatioon kuuluvien naisten kuolinhetket olivat. Sisaret kantoivat huolta toistensa kohtaloista sekä varmistivat, että sairaan puolesta pyydettiin apua rukoilemalla Francescaa tai turvauduttiin hänen reliikkeihinsä. Jopa Francescan oman kuolinhetken tiedetään olleen sisarten jakama yhteisöllinen tilaisuus. Tor de' Specchin luostarin fresko osoittaa, kuinka Francescan sisaret ovat polvistuneet rukoilemaan Francescan sielun puolesta taivaallisen soittokunnan säestäessä tätä merkityksellistä tapahtumaa.<sup>201</sup> Sisarten lisäksi paikalla tiedetään olleen hänen rippi-isänsä Giovanni Mattiotti. Eräs Franciscus-niminen pappi puolestaan vieraili hänen luonaan päivää ennen kuolemaa. Francesca kuoli seitsemän päivää kestäneen sairauden uuvuttamana Trasteveressä Ponzianin talossa, minne hän oli tullut hoitamaan sairasta poikaansa.<sup>202</sup>

Francescan kongregaation jäsenten läsnäoloa elämän viimeisillä hetkillä arvostettiin suuresti, mistä kertoo ruttoon sairastuneen Mabilia Poncianin halu vuonna 1442 mennä kuolemaan Tor de' Specchin luostariin. Mabilia oli naimisissa Francescan Battista -pojan kanssa. Hän oli sairastunut ruttoon ja kärsi sairaudestaan kotonaan Trasteveressä Ponzianin talossa. Mabilia kertoi hänen luonaan olleelle sisarelle Jacobella de Brunomontelle, että hän halusi kuolla heidän talossaan Tor de' Specchin luostarissa.<sup>203</sup> Jacobella veikin Mabilian luostariin, missä sisaret kokoontuivat hänen luokseen rukoilemaan parannusta. Mabilia luki lisäksi rukouksia kirjasta, jota Francesca oli lukenut eläessään. Tämän seurauksena Mabilian tila parani ja hän palasi jo seuraavana päivänä kotiinsa.<sup>204</sup> Ihme on jättänyt Mabilialle vahvan kiitollisuudentunteen Francescaa kohtaan: tiedämme hänen rakennuttaneen Francescalle omistetun kappelin Santa Francesca Romanan kirkkoon vuonna

<sup>201</sup> Kts. Liite 4. Kyseinen fresko on maalattu viimeisten Francescan kanssa eläneiden sisarten ollessa vielä elossa. Näin voimme todella olettaa hänen kuolinvuoteen äärellä olleen useita hänen uskonsisariaan, kuten kuvasta käy ilmi.

<sup>202</sup> Francesca, 100–102.

<sup>203</sup> ”*Jacobella de Brunomonte: presens fuit quando dicta Mabilia tacta peste in domo propria in Transtiberim ad domum consororum venit, dicens se in domo earum et b. Francisce velle mori.*” Francesca, 304.

<sup>204</sup> ”*Testis et alie consorores recommiserunt b. Francisce et cum ipsa testis diceret officium ex libro b. Francisce quem loco pestis testis postea applicuit, meliorare incepit et die sequenti de loco surrexit et domo propriam reversa est et hodie viveret.*” Francesca, 304.

1450.<sup>205</sup>

Viimeisenä esimerkkinä Francescan sisarten kuolinhetkistä tuon vielä esiin sääntökunnan keskeisimmän henkilön, *gubernatrix* Agnes Pauli Lellin<sup>206</sup>, vakavan sairauden tammikuulta 1452. Agnesin sairastuttua kuumeeeseen ja kurkkukipuun hänen tilansa muuttui niin huonoksi, että hänen luokseen kokoontuneet sisaret uskoivat hänen menehtyvän tähän sairauteen. Hän muuttui väriltään mustaksi.<sup>207</sup> Sisarten asetettua hänen rinnan päälle kirjan, jota Francesca oli käyttänyt, parani Agnes sairaudestaan.<sup>208</sup> Agnesin äärellä olivat hänen uskonsisarensa Angelotzia Antonii, Jacobella de Brunomonte, Augustina Augeli de Viterbio, Perna Petri Vicencii, joka oli myös Agnesin serkku sekä Johanna Antonii de la Getzo.

Hengelliseen säätyyn kuuluvan ihmisen yhteisöllisestä kuolemaan valmistautumisesta kertoo myös tapaus vuodelta 1407, joka käsittelee norjalaista Oslon katedraalin kaniikkia Eerik Tyrgilliusta. Eerikin kohtaloksi oli koitua runsas nenäverenvuoto. Verta vuoti niin paljon, että hänen ei uskottu selviävän siitä. Niinpä Eerik kutsui luokseen kaniikkiveljensä kuolemaan hänen testamenttinsa ja huolehtimaan muista hänen asioistaan. Veljet miettivät kenelle pyhimykselle olisi syytä tehdä pyhiinvaelluslupaus, jotta Eerik vielä paranisi.<sup>209</sup> He selvittivät arpaa heittämällä, että heidän tulisi kääntyä pyhän Nikolauksen puoleen. Tämän jälkeen he lupasivat, että Eerik tekisi parannuttuaan pyhiinvaellusmatkan Linköpingiin Nikolauksen haudalle. Saman tien Eerikin verenvuoto loppui ja hän alkoi tervehtyä. Todistajanlausunnosta käy ilmi, että ihmeen tapahduttua paikalle alkoi virrata paljon ihmisiä.<sup>210</sup> Tätä ennen paikalla oli ollut ainoastaan hänen kaniikkiveljensä. Tieto Eerikin vakavasta nenäverenvuodosta oli kuitenkin kantautunut laajalti osloalaisten korviin ja he kerääntyivät paikalle kuultuaan ihmeellisestä parantumisesta.

Nikolauksen kanonisaatioprosessissa kerrotaan myös Sigvid Olovssonista, joka oli myös

<sup>205</sup> Basilica di Santa Maria Nova, 23.

<sup>206</sup> Agnes liittyi Francescan kongregaatioon miehensä kuoleman jälkeen asuen luostarissa vuodesta 1433 vuoteen 1452 asti. Hän toimi luostarin johtajana pois lukien vuodet 1436–1440, jolloin Francesca asui luostarissa. Hän tunsi Francescan jo lapsuusvuosistaan lähtien ja on kanonisaatioprosessissa useimmin esiintyvä todistaja. Esch 1973, 144.

<sup>207</sup> ”...nigerfacta ad modum carbonis...” Francesca, 323.

<sup>208</sup> ”Posuerunt super pectus eius librum, in quo ipsa beata solita erat dicere officium beate Virginis.” Francesca, 323.

<sup>209</sup> ”... dominus Ericus Tyrgilli canonicus in ecclesia beate virginis collegiata in civitate et diocesi asloensi in Norwegia de naribus suis vehementissimum sanguinis fluxum vno die integro naturali passus in tantam debilitatem incurrebat, quod penitus de vita sua desperabatur, qui ad se conuocatis fratribus suis canonicis cogitat de testamento suo et alijs tamquam in extremis agens ordinare, qui cogitare ceperunt ad quem sanctorum pro eo uotum facerent...” Två svenska biografier, 357.

<sup>210</sup> ”... cum deprehendissent sorte, quod ad Licopiam pro eo votum facerent et cum hoc fecissent, statim in eodem puncto cessauit fluxus sanguinis huiusmodi de naribus eius coram magna populi multitudine illuc ad spectaculum confluente sanitatemque plenam recepit...” Två svenska biografier, 357.

kuolemaisillaan Oslossa vuonna 1407. Sigvid toimi pappina Oslon katedraalissa. Hän makasi kolme viikkoa sängyssään kärsien erittäin kovasta pääkivusta. Hänen pelättiin menettävän tajuntansa ja pian kuolevan.<sup>211</sup> Sigvidin kärsimyksiä oli seuraamassa Bergenin augustiinolaiskooriherrojen luostarin apotti Lars, Tingstadin kirkkoherra Nils Olovsson sekä linköplingläinen kaniikki Olov Pålsson.<sup>212</sup> Samoin kuin Eerikin tapauksessa, myös Sigvidin luo kerääntyi hänen parannuttuaan suuri ihmisjoukko juhlimaan tapahtunutta ihmettä.<sup>213</sup>

Nämä kaksi tapausta osoittavat, kuinka pienen piirin kuolinhetki saattoi muuttua ihmeen kautta suureksi juhlahetkeksi, johon isolla joukolla oli mahdollisuus ottaa osaa. Molemmissa tapauksissa kuolinhetken yhteisöllisyys muistuttaa Gersonin ohjeistusta, jonka mukaan kuolinvuoteen äärelle olivat tervetulleita ainoastaan sellaiset ihmiset, jotka olivat kiinnostuneita kuolevan sielun hyvinvoinnista. Näissä tapauksissa tällaisia ihmisiä ovat paikalla olleet kirkonmiehet, jotka huolehtivat kuoleman rituaaleista. Lähteet osoittavat, että suurempi väkijoukko oli tietoinen kuoleman lähestymisestä, mutta heille ei ollut mahdollista osallistua kuolinhetkeen. Sen sijaan ihmeen tapahduttua he saattoivat osallistua ihmeeparantumisen juhlimiseen. Kuolinhetken yhteisöllisyys oli siis rajoitettua näissä oslolaisissa tapauksissa. Ihmeen juhlinnan koittaessa yhteisöllisyys oli puolestaan laajempaa.

### 3.2 Yksityinen kuolinhetki: ”*Hänen, joka on kuolemaisillaan, tulee kertakaikkisesti laittaa pois mielestään kaikki maalliset asiat*”

Yksityisellä kuolinhetkellä tarkoitan tilannetta, jossa kuoleva keskittyy viimeisiin hetkiinsä ainoastaan yhden ihmisen seurassa. Jean Gerson esittää oppaassaan, että tällainen tilanne on hänen näkemyksensä mukaan ideaali kuolinhetki. Vaikka Gerson tekstin alussa puhuukin kuolevan luona olevista ystävistä monikossa, hän kuitenkin antaa myöhemmin ymmärtää, ettei suurta ihmisjoukkoa kaivata kuolinvuoteen ääreen viimeisten hetkien lähestyessä. Kun sairaan tila johtaa siihen, että kuolema on väistämätön, on tämän luo kutsuttava välittömästi rippi-isä syntientunnustusta varten. Tämän jälkeen kuoleva tulee jättää yhden uskollisen ja viisaan ystävän huomaan. Tämän ystävän tulee olla sellainen ihminen, jota kohtaan kuoleva on tuntenut hengellistä rakkautta. Sen sijaan vaimon tai lasten tuominen kuolevan luo tai edes heistä muistuttaminen saattaa olla kohtalokasta.<sup>214</sup>

<sup>211</sup> ”*Non solum sensus et rationem sed etiam vitam amittere timebatur.*” Sankt Nikolaus, 76.

<sup>212</sup> Sankt Nikolaus, 319.

<sup>213</sup> Sankt Nikolaus, 76.

<sup>214</sup> ”*Sedan skall man ge henne en god trogen och förständig människa, som ständig skall vara hos den sjuke och ta väl han om honom och det skall vara en sådan människa som den sjuke brukade ha andlig kärlek till i sin krafts dagar.*”



Gersonin luoman mallin mukaan kuoleva jätetään yhden ystävän huomaan viimeisen sakramentin jälkeen. Ihminen siis kohtaa kuolemansa lopulta yhden uskotun ystävänsä kanssa. *De arte moriendin* ohjeet ovat näin ollen tarkoitettu toteutettavan siten, että yksi ihminen huolehtii neuvojen täytäntöön panosta.

Sen sijaan *Tractatus de arte moriendissa* ei neuvota suoranaisesti toteuttamaan tekstin ohjeita ainoastaan yhden ihmisen läsnä ollessa. Vaikka *Tractatuksen* näkemys kuolinhetkestä vaikuttaa yhteisölliseltä, myös tässä oppaassa ohjeistetaan yhdessä kohdassa yksityiseen kuolinhetkeen. Tässä kohdassa kuolevaa varoitetaan paholaisen aiheuttamasta maallisten asioiden kiusauksesta:

The fifth temptation that tempteth and grieveth most carnal men and secular men... is their wives, their children, their carnal friends and their worldly riches... For he that will die well and surely must utterly and fully put away out of his mind all temporal and outward things, and fully commit himself all to God”<sup>215</sup>

*Tractatus* laskee perheen ja ystävät maallisiin asioihin, joita paholainen viettelee ihmisen ajattelemaan. Sen sijaan, että ihminen keskittyisi kuolemaansa, hän miettii kaikkea sitä, minkä hän jättää taakseen kuoleman koittaessa. Tällä viitataan ahneuden syntiin ja siihen, kuinka ihminen himoitsee maallisia asioita ja suree niiden menettämistä kuollessaan. Kuollakseen hyvin ja varmistaakseen pelastuksensa kuolevan tulee sulkea nämä maalliset asiat mielestään ja luottaa Jumalaan. Samoin kuin Gerson, *Tractatus* ei näe tässä kohtaa läheisiä ihmisiä kuolevalle hyödyllisinä ja pelastusta edesauttavina tekijöinä, vaan läheiset esitetään pelastuksen esteenä. Läheiset ovat yksi keino, jolla paholainen yrittää saada kuolevan menettämään keskittymisensä kuolinvuodekamppailussa. Näin paholainen pyrkii voittamaan kuolevan sielun itselleen.

Kuvitetun *Ars moriendin* puupiirroksat osoittavat *Tractatuksen* tavoin, kuinka läheiset ihmiset tulee jättää kuolinvuoteen ulkopuolelle. Kuvassa, jossa esitetään parannuskeinoa ahneuden kiusausta vastaan, enkeli pitää kangasta läheisten ja kuolevan välissä näin eristäen heidät kuolinhetkestä.<sup>216</sup> Näin ihmisille tehtiin selväksi, että voittaakseen tämän kiusauksen läheiset on syytä jättää kuolinvuodekamppailun ulkopuolelle. Tämä kohta tuo huomattavaa ristiriitaisuutta *Tractatuksen* suhtautumiseen kuolinhetken yhteisöllisyyteen, eikä mielestäni näin ollen voida Donald Duclowin

---

*Ty det är ganska ödesdigert att vara inför hans rikedomar, hustru och barn eller något som han hade ägnat sig åt med stor aktsamhet och i stor kärlek i sin välmakt.” Om konsten att dö, 93.*

<sup>215</sup> Book of the craft of dying, 19–20.

<sup>216</sup> Kts. Liite 5.

tapaan todeta yksiselitteisesti, että *Tractatuksen* näkemys ideaalista kuolinhetkestä olisi yhteisöllinen.

Hagiografisessa aineistossa kuolinhetken yksityisyyttä on paikoitellen vaikea arvioida. Vaikka lähteissä mainittaisiin ainoastaan yksi todistaja, emme voi olla täysin varmoja, onko läsnä kuitenkin ollut myös muita ihmisiä, ellei lähteessä nimenomaan mainita paikalla olleen ainoastaan tämä yksi ihminen. Mikäli todistajilta ei kysytty paikalla olleista ihmisistä, eivät he tällöin ole heistä maininneet. Lisäksi kanonisaatioprosesseissa todistajat saattavat korostaa omaa merkitystään ja jättää siten muut ihmiset varjoonsa. Erityisesti omaa merkitystä pyhimyksen rukoilijana saatettiin liioitella. Onnistunut avunpyyntö pyhimykseltä nimittäin osoitti henkilön erityissuhdetta pyhimykseen. Tämä merkitsi ihmiselle erityisasemaa yhteisössään, joten todistajat ovat saattaneet näin ollen korostaa omaa asemaansa ja jättää sivuun toisten ihmisten panoksen tapahtumien kulussa.<sup>217</sup>

Kahdessa Francescan kanonisaatioprosessista löytyvässä tapauksessa kuoleva rukoilee itse pyhimykseltä parannusta. Eräs 20-vuotias Bartholomeus kärsi niin pahoista vatsakivuista ja oksentelusta, että hän oli jo lähes kuollut. Bartholomeuksen voimat riittivät kuitenkin vielä rukoilemaan Francescalta parannusta. Paikalla ei mainita olleen muita ihmisiä, joten pyhimyksen puoleen kääntyminen ja koko kuolinhetki näyttää olleen täysin yksityinen tilanne.<sup>218</sup> Samoin 23-vuotias Ludovica uskoi kuolevansa koviin jalkakipuihinsa. Niinpä hänkin rukoili Francescalta parannusta. Hänen siskonsa todistaa nähneensä Ludovican kovat kivut.<sup>219</sup> Siskon rooli kuolinvuoteen äärellä jää kuitenkin epäselväksi. Paikalla on saattanut olla myös enemmän ihmisiä, mutta yhteisön roolia ei ole kuvattu todistajanlausunnoissa merkityksellisiksi. Esiin on haluttu nostaa Ludovican rooli pyhimyksen puoleen kääntyjänä. Emme kuitenkaan tiedä varmaksi, rukoiliko Ludovica Francesca kolektiivisesta kehotuksesta, jolloin yhteisö aktiivisesti kantoi huolta läheisensä parannuksesta, vai tekikö hän itse aloitteen rukoilla pyhimystä. Koska lähteessä ei kuvata yhteisöllä olleen minkäänlaista roolia, voimme olettaa pyhimyksen rukoilemisen olleen yksityinen tapahtuma. Mikäli Ludovican sisar todella oli ainoa ihminen hänen luonaan, kuten lähteessä kuvataan, on tapaus ollut täysin Gersonin ohjeiden mukainen kuolema yhden uskotun ystävän saattamana.

---

<sup>217</sup> Smoller 1998, 435.

<sup>218</sup> Francesca, 315.

<sup>219</sup> Francesca, 319.

Kiistatta omatoiminen pyhimyksen puoleen kääntyminen tulee esiin *Miracula Defixionis Dominissa* kerrotussa Ruotsin kuninkaan vouti Peter Jönssonin tapauksessa. Hän kärsi kuninkaan maatilalla (*regali curia*) Svartsjölandetin saarella Mälarenilla vaikeasta sairaudesta, minkä johdosta hänestä tuli mykkä. Peter oli jo lähellä kuolemaa ja hän tunsi katkeruutta siitä, ettei saisi tunnustaa syntejään papille. Niinpä hän lupasi mielessään tehdä pyhiinvaellusmatkan Tukholmaan dominikaaniluostariin, mikäli tervehtyisi.<sup>220</sup>

Peter Jönsson rukoili pyhimystä pakon sanelemana yksin mielessään, sillä hän ei kyennyt puhumaan. Emme voi tietää varmasti, oliko Peter Jönsson yksin tehdessään pyhiinvaelluslupauksen. Paikalla saattoi olla myös muita ihmisiä, jopa pappi, mutta heidän roolinsa oli tässä tapauksessa merkityksetön. Kuoleva teki omatoimisesti ilman läheistensä kehotusta lupauksen pyhiinvaelluksesta, eikä Peter voinut ottaa osaa muihinkaan kuolinhetken yhteisöllisiin rituaaleihin. Peter Jönssonin katkeruus siitä, että hän kuolisi ilman synnintunnustusta, osoittaa, kuinka tärkeäksi hän koki viimeiset sakramentit, papin läsnäolon kuolinvuoteen ääressä ja ennen kaikkea sen, että hän itse kykenisi puhumaan ja siten ottamaan aktiivisesti osaa sakramenttien suorittamiseen. Stina Fallberg Sundmarkin mukaan ihminen saattoi tunnustaa syntinsä suoraan Jumalalle tai maallikolle, mikäli ihminen oli yksin kuollessaan tai pappia ei ollut saatavilla.<sup>221</sup> Peter Jönsson ei kuitenkaan tunnustanut syntejään mielessään Jumalalle. Sen sijaan hän koki papin välttämättömäksi välikädeksi syntien anteeksiantamisessa. Samoin kuin Sharon Farmer on todennut kuurouden rajoittaneen keskiajalla yksilön suhdetta toisiin ihmisiin ja omaan itseensä, Peter Jönssonin tapaus osoittaa, kuinka puhekyvyttömyys eristi kuolevan yhteisönsä ja uskonnollisten rituaalien ulkopuolelle.<sup>222</sup>

Odotettavissa olevista lapsikuolemista yhteisöllisyydeltään yksityiseksi voidaan luokitella roomalaisen Julianuksen tapaus. Julianus oli kovan sairauden myötä lähellä kuolemaa. Hänen luonaan kerrotaan olleen ainoastaan hänen äitinsä Caterina. Julianus jätettiin kuitenkin yksin kuolinvuoteelleen hänen äitinsä lähtiessä hakemaan apua siskoltaan. Caterina tiesi siskonsa Angilellan tunteneen Francescan ja uskoi siskon siten voivan auttaa lastaan. Angilellalla olikin hallussaan eräs Francescan eläessään käyttämä vaate.<sup>223</sup> Äiti tiesi poikansa olevan lähellä kuolemaa,

<sup>220</sup> ”*Petrus Jonisson baliuus regis...ex graui egritudine corporis iam obmutuerat, qui licet loqui non valere, acerbius tamen meditabatur in mente sine confessione peccatorum suorum se mori quam alias confessus vitam perdere corporalem, mentaliter se cum oblacionibus suis ad defixionem domini vouit et loquelam mox recepit et paulatim postea conualescens.*” *Miracula Defixionis Domini*, 32.

<sup>221</sup> Fallberg Sundmark 2008, 140–141.

<sup>222</sup> Farmer 2002, 77–78.

<sup>223</sup> Francesca, 128–129.

mistä huolimatta hän otti riskin, että löytäisi poikansa kuolleen palatessaan kotiin. Toisaalta, jos vaihtoehtona oli parantaa poika siskon avulla, ei äidille ole jäänyt muuta vaihtoehtoa kuin jättää poikansa yksin. Caterinan riski on osoittautunut ottamisen arvoiseksi, sillä asetettuaan Francescan vaatteen kuolevan Julianuksen päälle, hän parantui sairaudestaan

Edellä käsitelimme jo Jacobus Petri Vicenciin tapauksen vuodelta 1446, jolloin hän itse makasi kuolleen ja hänen luokseen olivat kokoontuneet muun muassa hänen serkkunsa Gregorius Pauli Lelli sekä hänen setänsä Petrus Lelli Petrucii. Samoin hänen kolmen sisarensa totesimme sairastuneen ruttoon vuonna 1449. Rutto iski myös Jacobuksen vaimoon, Cecchaan. Ceccha oli kuoleman kielissä ja sai papilta kaikki kirkolliset sakramentit. Cecchan kuolinhetki näyttää olleen varsin yksityinen tilanne, toisin kuin Jacobuksen sisarten. Papin lisäksi hänen luonaan mainitaan olleen ainoastaan hänen anoppinsa Jacobella. Jacobella haki Francescan ihmeitä tekevää öljyä Francescan sisarten kongregaatiosta, minkä avulla Ceccha parantui. Edellisellä kerralla<sup>224</sup> öljyn toi kuolinvuoteelle Agnes Pauli Lelli. Tällä kertaa muista ihmisistä ei ole mainintoja. Mitä tulee Jacobukseen, hän kertoo paenneensa vaimonsa ruttoa kaupungin ulkopuolelle ja palattuaan takaisin kotiinsa löytäneensä vaimonsa parantuneena.<sup>225</sup>

Mies jätti siis vaimonsa oman äitinsä hoiviin ja pakeni itse tautia. Rutto on sikäli poikkeuksellinen kuolintapa, että se ei kannusta kokoontumaan kuolevan ääreen, vaan ennemminkin välttämään siihen sairastuneita. Jacobus Petri Vicenciin käyttäytyminen tuntuu kuitenkin varsin poikkeukselliselta niin roomalaisiin kuin ruotsalaisiinkin tapauksiin nähden. Molemmissa aineistoissa esiintyy useita ruttotapauksia, joissa läheiset ovat kokoontuneet sairaan luo. Petri Vicenciin sisaren, Gentilescan äärellä oli hänen äitinsä lisäksi sisko Perna ja serkku Agnes Pauli Lelli. Samoin Jacobus Clarellin sairastuttua ruttoon vuonna 1448 hänen luonaan olivat hänen vanhempiansa lisäksi hänen vaimonsa, siskonsa sekä kaksi ystävää.<sup>226</sup> Ruotsalaisesta aineistosta löydämme muun muassa Forsbyn kylästä erään Gislen, joka sairastui ruttoon vuonna 1410.<sup>227</sup> Sairaus kesti kahdeksan päivää, minkä jälkeen hänen ystävänsä rukoilivat apua Nikolaukselta. Sairauden kerrotaan olleen yleisesti tiedossa ja paikalle tuli myös pappi. Gislen veljen kerrotaan käyneen useaan kertaan vierailemassa sairaan luona ottaen veljellisesti osaa tämän kärsimyksiin.<sup>228</sup>

<sup>224</sup> Molempien tapausten kerrotaan tapahtuneen elokuussa 1449, mutta sisarusten tapaus käsitellään ennen Cecchan tapausta.

<sup>225</sup> ”*Et cum (Ceccha) ex peste infirmaretur, ipse testis timens pestem extra Urbem recessit.*” Francesca, 306.

<sup>226</sup> Francesca, 298.

<sup>227</sup> ”*In iniquine pestifero ulcereunde toto corpore infaltus iaceret...*” Sankt Nikolaus, 86.

<sup>228</sup> ”*Eum frequenter visitavit et suis miseriis fraterna compassione condoluit.*” Sankt Nikolaus, 348.

Kokoontuminen ruttopotilaan ääreen oli siis aineistoni perusteella tavanomaista 1400-luvulla niin Ruotsissa kuin Roomassakin. Epäselväksi kuitenkin jää, mikä sai Jacobus Petri Vicenciin pelkurimaisesti jättämään vaimonsa ruton kouriin. Kenties perheen miehet olivat paenneet maaseudulle naisten sairastuttua. Kenties oma henkiinjäämisvietti oli vahvempi kuin suru lähimmäisen kohtalosta. Tiedämmehän esimerkiksi Boccaccion Decameronen esipuheesta, ettei mustan surman aikana ollut suinkaan tavatonta, että ihmiset jättivät läheisensä kuolemaan yksin ruttoon. Mustan surman riehussa Euroopan kaupungeissa, pakeni varakkain eliitti maaseudulle välttääkseen ruton. Ruton pakeneminen vähentyi kuitenkin huomattavasti 1300-luvun lopulla ja 1400-luvulla. Eliitti näet koki pakenemisen ongelmalliseksi, sillä tällöin köyhät saattoivat nousta tyhjässä kaupungissa kapinaan.<sup>229</sup> Ruton pakeneminen ei näytä olleen aineistoni perusteella yleinen tapa 1400-luvulla.

Selkeästi yksityisen kuolinhetken löydämme *Miracula Defixionis Dominista* vuodelta 1439, jolloin Johan -nimisen miehen vaimo Helena joutui pitkällisen sairauden johdosta vuoteen omaksi. Vähitellen Helenan loppu lähestyi ja Johan katsoi, että hänen vaimonsa sielu oli jättänyt ruumiin. Johan oli yksin seurannut vaimonsa viimeistä kamppailua: hänen suustaan oli tullut vaahtoa, silmät olivat kääntyneet ympäri ja hänen raajansa olivat muuttuneet jäykiksi. Todettuaan vaimonsa kuolleeksi hän ei kuitenkaan kestänyt suruaan yksin, vaan kutsui naapurinsa luokseen. Ei ollut epäilystäkään, että Helena olisi vielä ollut hengissä, sillä naapurit ryhtyivät välittömästi valmistelemaan häntä hautaamista varten. Helenan ruumis nostettiin sängystä ja laskettiin lattialle niin kuin vainajille oli tapana tehdä.<sup>230</sup> Johanin itkiessä valtavaa suruaan hän muisti Tukholman dominikaaniluostarissa olevan Kristuksen ristiltä alasottamista kuvaavan maalauksen ja päätti, ettei Helenaa käärittäisi liinavaatteisiin ennen kuin hän olisi pyytänyt taivaallista apua vaimonsa pelastamiseksi. Johan oli erityisen surullinen siitä, että Helena oli kuollut ilman ehtoollista, jonka Johan oli itse laiminlyönyt.<sup>231</sup> Johan rukoili siis vaimonsa henkiin heräämistä, jotta tämä saisi papilta viimeiset sakramentit. Paikalla olleissa naapureissa Johanin toimet aiheuttivat hämmennystä ja häntä pidettiin jopa tyhmänä hänen yrittäessään herättää kuollutta henkiin.<sup>232</sup> Helena kuitenkin

<sup>229</sup> Hakapää & Marjamaa 2000, 345–347.

<sup>230</sup> ”*Que tandem morbo inualescente ad ultimam deuenit spiritus exalacionem, ita que spumans, oculis euersis omnibusque membris rigidis effectis mihi videtur clarum indicium separacionis anime a corpore reliquisse. Ego autem pre memore vicinos aduocans consilium in tribulacionibus requisii, quibus iam adductis examine corpus de lecto ad pauimentum more funerum collocarunt.*” *Miracula Defixionis Domini*, 70–72.

<sup>231</sup> ”*Terrebat etenim me multum propria mea negligencia, quod dilecta uxor priuata esset eukaristia.*” *Miracula Defixionis Domini*, 72.

<sup>232</sup> ”*Dicentes me ultra omnes fatuum, qui mortuum intenderem ad vitam meis precibus reuocare.*” *Miracula Defixionis Domini*, 72.

virikösi ja tervehtyi vähitellen sairaudestaan, minkä johdosta Johan teki pyhiinvaellusmatkan Tukholman dominikaaniluostariin.

Johanin toiminta vaimonsa kuolinvuoteella on varsin vastakohtaista useimpiin hagiografisessa aineistossa esiintyviin tapauksiin nähden. Johan ei kutsunut naapureitaan vaimonsa luokse ennen kuin tämä oli kuollut. Johan ei myöskään kutsunut pappia kuolevan vaimonsa luokse. Lähteessä ei kuitenkaan kerrota syytä, miksei hän suonut sitä vaimolleen. Kaikesta päätellen Helena on ollut itse tietoinen kuolemastaan ja pyytänyt pappia luokseen. Näin ollen voimme vain ihmetellä, miksei Johan halunnut toteuttaa vaimonsa viimeistä pyyntöä. Kenties hän ei uskonut ajan riittävän papin hakemiseen tai hän ei uskonut vaimonsa kuolevan vielä. Toisaalta Helena oli ollut jo pitkään sairaana ja Johanin kuvailun perusteella hänen viimeiset hetkensä olivat kaikkea muuta kuin rauhallisia, joten Johanin olisi luullut varautuvan pahimpaan. Kenties Johan halusi olla kahdestaan vaimonsa kanssa tämän viimeisillä hetkillään tai hän ei surultaan osannut toimia järkevästi, eikä nähnyt kuoleman olevan jo nurkan takana odottamassa hänen vaimoaan.

Helenan kuolema on mielenkiintoinen osoitus yksityisestä kuolinhetkestä. Yhteisön rooli on olematon tässä tapauksessa, sillä yhteisöllisyys tulee esiin ainoastaan Johanin ja naapureiden välisessä kanssakäymisessä vaimon jo kuoltua. Johan piti vaimonsa viimeiset hetket omana yksinoikeutenaan ja kutsui naapurit paikalle oman surunsa helpottamiseksi. Naapurit eivät siis ottaneet millään tavalla osaa Helenan kuolemaan. Heidän roolinsa oli huolehtia vainajasta tämän kuoleman jälkeen, oletettavasti siksi, ettei Johanin tarvitsisi surussaan selviytyä näistä tehtävistä. Naapurit eivät myöskään osallistuneet pyhiinvaelluslupauksen tekoon, vaan Johan teki sen yksin naapureiden hämmästelystä ja kenties jopa halveksunnasta huolimatta. Vaikkei lähteestä selviäkään, mitkä olivat Johanin motiivit pitää kuolinhetki yksityisenä, tapaus osoittaa, että kuoleamisen taito - oppaissa esitetyn kaltaisia yksityisiä kuolinhetkiä löytyy myös hagiografisesta aineistosta. Johanilla olisi ollut halutessaan hyvin aikaa kutsua naapureita tai pappi kuolevan vaimonsa luokse, mutta hän päätti kuitenkin pitää vaimonsa kuoleman heidän kahden välisenä asiana.

Keskiajalla oli vallalla käsitys, jonka mukaan papin kutsuminen liian aikaisin kuolevan luo tiesi ennen aikaista kuolemaa. Papin kutsumista haluttiin siis viivyttää mahdollisimman pitkään, sillä siten uskottiin pitkitettävän sairaan elämää. Seurakuntalaisilla oli kuitenkin velvollisuus kutsua pappi ajoissa sairaan luo. Papit saarnasivat kovasti saadakseen seurakuntalaiset uskomaan, ettei

papin kutsumisesta ollut kuolevalle vaaraa.<sup>233</sup> Voitelu toimi elämän ja kuoleman välisenä siirtymäriittinä, minkä vuoksi maallikot pelkäsivät viimeisen voitelun jälkeen parantuneiden ihmisten saastuttavan yhteisönsä. Heitä pidettiin elävinä kuolleina ja yhteisönsä ulkopuolisina. Heidän ei nähty soveliaana olla sukupuoliyhteydessä, syödä lihaa tai kävellä paljain jaloin. Papisto kuitenkin teki kaikkensa tyrmätäkseen tällaiset ajatukset todeten, että tietyin ehdoin viimeinen voitelu oli mahdollista uusia.<sup>234</sup>

Viimeiseen voiteluun yhdistetty pelko saattaa selittää Johanin haluttomuuden kutsua pappi vaimonsa luo. Kenties hän pelkäsi papin saapumisen jouduttavan vaimonsa kuolemaa. Tätä käsitystä vastaan puhuu kuitenkin jo edellä mainitun vadstenalaisnunnan tapaus. Nunna oli ollut pitkään sairaana ja oli vuosien saatossa ottanut monta kertaa vastaan viimeisen voitelun.<sup>235</sup> Ainakaan birgittalaisnunnien piirissä ei siis pelätty viimeisen voitelun jakamista useaan kertaan. Useaan otteeseen voitelu ei ollut tavatonta myöskään Roomassa. Francescan kanonisaatioprosessista nimittäin paljastuu, että Perna Jacobia Laurentius otti kahdesti vastaan viimeisen voitelun.<sup>236</sup> Toisaalta, edellä mainittu Perna Pauli Johannes Jacobin synnytystuskat puhuvat viimeisen voitelun ainutlaatuisuuden puolesta. Pappi antoi hänelle ensin ehtoollisen ja otti vastaan synnintunnustuksen, mutta viimeinen voitelu annettiin vasta, kun hänen tilansa arvioitiin läsnäolijoiden toimesta parantumattomaksi. Voitelua siis viivytettiin tässä tapauksessa niin pitkään kuin mahdollista.<sup>237</sup> Voitelun ainutlaatuisuudesta kertoo myös Angelotzian ensimmäinen ihmetapaus, jossa hän kieltäytyi viimeisestä voitelusta, koska hän tiesi saamansa näyn perusteella parantuvansa.<sup>238</sup> Angelotzian kieltäytyminen osoittaa, ettei viimeistä voitelua haluttu ottaa turhaan vastaan.

Edellä olemme jo *Tractatukseen* ja *Liber usum fratrum monasterii Vadstenensis* -säännöstöön nojautuen todenneet munkeilla ja nunnilla olleen tapana kokoontua kuolevan ääreen luostareissa. Vretan ja Vadstenan luostarien sekä Francescan sisarten tapaukset osoittavat tämän myös käytännön tasolla toteutuneen. Sen sijaan eräs Vadstenan birgittalaisluostariin sijoittuva tapaus vaikuttaa varsin yksityiseltä kuolinhetkeltä. Luostarin nunnat kutsuivat rippi-isän sairaan Helenan luokse vuonna 1448. Sairas oli nunnien mielestä jo lähes kuollut, minkä johdosta pappi kutsuttiin antamaan viimeinen sakramentti. Sairas ei kyennyt enää puhumaan, joten hän ei myöskään kyennyt

<sup>233</sup> Fallberg Sundmark 2008, 55–56.

<sup>234</sup> Binski 1996, 29. Youngs 2006, 196. Finucane 1981, 42.

<sup>235</sup> Vita Katherine, 63.

<sup>236</sup> Francesca 119, Francesca 289.

<sup>237</sup> Francesca, 186.

<sup>238</sup> Francesca, 303.

tunnustamaan syntejään. Niinpä pappi antoi hänelle ainoastaan viimeisen voitelun.<sup>239</sup> Tähän saakka kuolinhetki näyttää olleen edellä kuvattujen tapausten kaltainen yhteisöllinen kuolinhetki. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että viimeisen voitelun jälkeen nunna on jätetty yhden nunnan huomaan aivan kuin Gersonin oppaassa neuvotaan. Lähteessä nimittäin mainitaan luostarin erään sairaanhoitajan tunteneen sääliä kärsivää sisartaan kohtaan ja rukoilleen seuraavana yönä pyhää Katariinaa kuolevan puolesta.<sup>240</sup> On mielenkiintoista, etteivät sisaret kääntyneet kollektiivisesti pyhimyksen puoleen ennen kuin kutsuivat papin paikalle. Pyhimystä ei myöskään rukoiltu viimeisen voitelun jälkeen. Tässä tapauksessa pyhimykselle tehty pyhiinvaelluslupaus ei siis ollut kuolemaan liittynyt yhteisöllinen rituaali, vaan yhden nunnan yksityinen päätös auttaa ahdingossa olevaa sisartaan. Kuolevan nunnan luona ei mainita olleen hänen viimeisillä hetkillään muita kuin pyhimystä rukoillut sairaanhoitaja. Aikaisemmin hänen luonaan oli kuitenkin ollut useampia ihmisiä, mikä tulee ilmi siitä, että nunnat arvioivat sairaan olevan lähellä kuolemaa.

Vadstenan luostarin säännösten ensimmäinen tunnettu käsikirjoitus on laadittu vuonna 1487 eli neljä vuosikymmentä edellä mainitun tapauksen jälkeen. Tätä vuosilukua voidaan siis pitää säännösten *terminus ante quem* -ajankohtana. Sen sijaan *terminus post quem* -vuosi on 1448, sillä säännöstössä viitataan erääseen vuonna 1448 säädettyyn statuuttiin. Säännöstö on siis laadittu vuosien 1448 ja 1487 välillä. Päätös tekstin kokoamisesta on kuitenkin tehty jo vuonna 1429 sääntökunnan yleiskokouksessa Vadstenassa.<sup>241</sup> Lisäksi on huomioitava, että ylöskirjattujen tapojen on täytynyt olla luostarissa vallalla jo ennen säännösten kirjoittamista. Tekstin tarkoituksenahan oli nimenomaan tehdä tunnetuksi Vadstenan luostarin käytännöt. On siis täysin perusteltua olettaa, että säännöstössä mainitut ohjeet ovat olleet osa Vadstenan käytäntöjä Helenan maassa kuolinvuoteellaan vuonna 1448. Tätä taustaa vasten Helenan kuolinhetki osoittautuu hyvin mielenkiintoiseksi; ohjeistuksista ja yleisestä käytännöstä huolimatta, luostariyhteisö näyttää poistuneen hänen luotaan ennen hänen kuolemaansa. Kuolinhetken yhteisöllisyys saattoi siis päättyä kuolemanrituaalien suorittamiseen, minkä jälkeen kuolinhetki muuttui yksityiseksi, kuten Gerson ohjeistaa.

<sup>239</sup> ”När hon nu låg nästan halvdöd på sin säng i sjuksalen, utan att ge något tecken eller svar, alldeles utan själsförmögenheter, så fruktade hennes medsystrar att döden var nära och kallade dit biktfadern, för att han skulle ge sakramenten åt henne... När han kom till henne, kunde hon varken tala eller öppna munnen, och han smorde henne med den heliga oljan.” Vita Katherine, 66.

<sup>240</sup> ”Nästa natt hände det, att en av sjuksystrarna ömt såg på hennes lidande med medlidsam blick, kände stort medlidande med henne och kom på den tanken att åkalla fru Katarina... för att den sjuka skulle bli frisk.” Vita Katherine, 66.

<sup>241</sup> Risberg 2003, 14–15.



### 3.3 Perheen sisäinen kuolinhetki: ”*Puolenpäivän aikaan hänen vanhempansa käärivät hänet hautausta varten*”

Perheen sisäisissä kuolintapauksissa kuolinvuoteen äärellä ovat ainoastaan kuolevan perheenjäseniä tai muita kotitalouteen kuuluvia. Kutsun näitä tapauksia perheen sisäisiksi, koska tällaisissa tilanteissa ei rakenneta tilanteen yhteisöllisyyttä kutsumalla paikalle perheen ulkopuolisia ihmisiä. Tapaukset ovat luonteeltaan ennemminkin yksityisiä kuin yhteisöllisiä. Tilanteen yksityisyys ei kuitenkaan ole verrattavissa Gersonin ohjeistamaan yksityiseen kuolinhetkeen, sillä tilanne syntyy luonnostaan perheen surressa kuolevaa läheistään. On toki mahdollista, että joissain tapauksissa omaiset ovat saattaneet tarkoituksellisesti sulkea muut ihmiset tilanteen ulkopuolelle haluten viettää viimeiset hetket rauhassa. Omaisten motiivit eivät kuitenkaan käy ilmi lähteistäni. Perheen sisäistä kuolinhetkeä ei kuvata kuolemisen taito -oppaissa. Koska tapaukset ovat kuitenkin selkeästi edustettuina hagiografisessa aineistossa, olen nähnyt tarpeelliseksi erottaa nämä tapaukset yhteisöllisistä tapauksista, joissa kuolevan ääreen on kokoontunut myös perheen ulkopuolisia ihmisiä. Odotettavissa olevissa perheen sisäisissä tapauksissa roomalaisen aineiston uhri on aikuinen ihminen, ruotsalaisessa aineistossa perheen sisäiset tapaukset ovat puolestaan lapsikuolemia.

Francescan kanonisaatioprosessissa kerrotaan Trasteveressä asuneen Giezon perheen kärismyksistä. Perheen isä, Antonius, oli kuollut jo aikaisemmin ja hänen 22-vuotias poikansa, Petrus, sairastui myös vuonna 1447. Petruksen kaula oli turvonnut niin pahasti, ettei hän kyennyt syömään mitään. Hänen uskottiin olevan kuolemaisillaan.<sup>242</sup> Petruksen äärelle olivat kokoontuneet hänen äitinsä, sekä kaksi siskoa, Ceccha ja Sabina. Vanhempi siskoista, Ceccha, kuului Francescan kongregatioon. Niinpä hän rukoili veljensä puolesta Francescalta apua, minkä seurauksena Petrus parantui sairaudestaan.<sup>243</sup>

Francescan aineistosta löytyy myös Lelluksen sukuun sijoittuva perheen sisäinen kuolinhetki. Yllä esitellyn ruttoon sairastuneen Jacobus Petri Vicenciin Ceccha -vaimon isä Nicolaus de Marganis<sup>244</sup> sairastui vuonna 1444 niin pahasti, että hänen uskottiin olevan lähellä kuolemaa, eikä parantumisesta ollut enää toivoa.<sup>245</sup> Nicolauksen luona kerrotaan olleen Cecchan lisäksi

<sup>242</sup> ”*In articulo mortis constitutus.*” Francesca, 296.

<sup>243</sup> Francesca, 296–297.

<sup>244</sup> Tyttären avioliiton lisäksi Nicolauksen yhdisti Lelluksen sukuun hänen siskonsa Palotian avioliitto Lellus Petrucii Palutiin pojan Antoniuksen kanssa. Marganiksen ja Lelluksen suvut ovat olleet siis avioliittojen kautta erittäin läheisiä. Kts. Lelluksen perheen sukupuu Esch 1973, 144–145.

<sup>245</sup> ”*infirmus gravissime usque ad mortem; ita quod de ipsius salute omnis spes perdita erat.*” Francesca, 312.

Nicolauksen sisko Philippa, joka toi veljensä avuksi kappaleen eräästä Francescan vaatteesta. Asetettuaan vaateen veljensä päälle, Nicolaus rupesi vähitellen paranemaan ja oli seuraavana päivänä täysin terve.<sup>246</sup>

Kolmas odotettavissa oleva perheen sisäinen tapaus Roomasta kertoo 22-vuotiaan Antonian sairaudesta. Antonian uskottiin kuolevan,<sup>247</sup> mutta siskonsa Ludovican vaatimuksesta Antonia rukoili parannusta Francescalta. Tämän seurauksena hän sai terveytensä takaisin. Ludovican lisäksi paikalla kerrotaan olleen Antonian isän vaimo Andrea.<sup>248</sup>

Ruotsalaisessa aineistossa perheen sisäisiä tapauksia esiintyy roomalaista aineistoa useampia. Näissä tapauksissa uhri on aina lapsi. Esimerkiksi Brynolfin kanonisaatioprosessissa kerrotaan puolitoistavuotiaasta Magnuksesta, joka vaikean sairauden vuoksi ei kyennyt imemään maitoa kolmeen päivään. Läsä olleiden vanhempien toivo parannuksesta hiipui ja heidän mielestään heidän poikansa oli jo kuolemaisillaan.<sup>249</sup>

Miracula Defixionis Dominissa puolestaan mainitaan Skedvin kylästä kotoisin olevan Nils Bergan kolme päivää vanhasta pojasta, joka oli synnytyksen jäljiltä sairas ja menetti tajuntansa. Pojan äärellä surreet vanhemmat eivät löytäneet pojastaan lainkaan elonmerkkejä, vaan uskoivat hänen menehtyneen.<sup>250</sup>

Miracula Defixionis Dominista löytyy myös Jättunstad i Ärnasin kylässä asuneiden Björnin ja Helgan Margareta-tyttären tapaus. Margareta sairastui vakavasti ja oli lähellä kuolemaa. Margaretan vanhemmat tekivät pyhiinvaelluslupauksen Tukholman dominikaaniluostarissa sijaitsevan Kristuksen alasottamista kuvaavan alttarin luo. Lupauksesta huolimatta Margareta kuoli aamunkoitteessa. Vanhemmat olivat siis valvoneet sairaan tyttärensä äärellä koko yön. Puolenpäivän aikaan vanhemmat käärivät tyttärensä hautausliinoihin.<sup>251</sup> Vanhempien tarkoituksena oli mennä seuraavana päivänä kirkolle huolehtimaan tytön hautauksesta. Vanhemmat istuivat iltaan saakka

<sup>246</sup> Francesca, 312.

<sup>247</sup> ”cotidie putabat se mori.” Francesca, 314.

<sup>248</sup> Andrean mainitaan ainoastaan olevan Petri Cecchi Paulin eli Antonian isän vaimo. Näin ollen hän ei luultavasti ole Antonian äiti. Francesca, 314.

<sup>249</sup> Brynolf, 109.

<sup>250</sup> Miracula Defixionis Domini, 28.

<sup>251</sup> ”...mane circa solis ortum obiit. Hanc circa meridiem eiusdem diei parentes eius more funerum involuebat, disponentes sequenti die versus ecclesiam iter arripere ad sepulture officium peragendum. Quibus iam aduesperascente die et solis occasu appropinquante circa funus excubantibus, cepit sonitus vagientis puelle, que fuerat mortua, audiri et vite presencia motibus corporis in ligata adhuc instis reperiri...” Miracula Defixionis Domini, 36.

tyttärensä äärellä, kunnes yllättäen he kuulivat tyttärensä itkua ja huomasivat, että lakanoihin kääritty lapsi liikkui. Poistettuaan lakanat lapsen päältä, he löysivät ilokseen Margaretan täysin terveenä.

Sen lisäksi, että pienen Margaretan kuolema toimii loistavana esimerkkinä vanhempien yksityisestä surusta kuolleen lapsensa äärellä, tapaus myös vahvistaa käsitystämme ruumiiden käsittelystä ja vainajan äärellä valvomisesta. Margaretan kuollessa auringonnousun aikaan ja vanhempien kääriessä hänet lakanoihin puolenpäivän aikaan, jää näiden kahden tapahtuman väliin vuodenajasta riippuen 4-6 tuntia. Näin ollen tytär ei lopulta maannut kuolleen kovin pitkää aikaa ennen kuin hänet valmistettiin haudata varten. Lakanoihin kääriminen näyttää siis tapahtuneen keskiajalla suhteellisen pian kuoleman jälkeen. Keskiajalla vainajat oli tapana haudata kangashuppuun käärittyinä, sillä arkkuja käytettiin ainoastaan vainajien siirtämiseen hautausmaalle.<sup>252</sup> Arkut olivat luksustuotteita, jotka yleistyivät vasta uudella ajalla.<sup>253</sup> Ennen käärimistä vainajat pestiin ja puettiin.<sup>254</sup> Tämä oli yleisesti naisten tehtävä. Vainaja käärittiin valkoisiin lakanoihin, jotka kuvastivat synnintunnustuksen tuomaa sielun puhtautta.<sup>255</sup> Käärimisen jälkeen vainajan äärellä saatettiin vielä valvoa useita tunteja, jopa koko seuraava yö. Läheiset jättivät viimeiset jäähyväisensä, rukoilivat vainajan sielun puolesta, veisasivat ja lukivat psalmeja. Ruumiinvalvojaiset eivät kuitenkaan aina olleet hartaita tapahtumia, vaan ne saattoivat muodostua myös riehakkaiksi juhliksi vainajan muistolle. Ihmisten tiedetään jopa jättäneen testamenteissaan ruumiinvalvojaisia varten rahasumman niin sanotulle ”ilonpidon valvojalle”. Kirkko kuitenkin tuomitsi yölliset ilonpidot vainajien ympärillä ja pyrki estämään ne.<sup>256</sup>

Käärimisen tavoin myös hautaaminen oli tapana hoitaa varsin nopeasti kuoleman jälkeen. Esimerkkitapauksessamme vanhemmat suunnittelivat hautaavansa lapsensa kuolemaa seuranneena päivänä. Etelä-Euroopassa vainajat pyrittiin hautaamaan kuumuuden takia vielä saman päivän aikana. Pohjoisessa puolestaan hautaus tapahtui normaalisti seuraavana päivänä, kuten Margaretan tapauksessakin oli tarkoitus toimia. Harvoin hautaus tapahtui myöhemmin kuin kolme päivää kuoleman jälkeen.<sup>257</sup> Nopea hautaaminen oli tietenkin seurausta siitä, että ruumis alkaa mädäntyä varsin pian ilman nykyaikaisia säilytystiloja. Nopea hautaaminen ja epätietoisuus

<sup>252</sup> Binski 1996, 55.

<sup>253</sup> Dubruck & Gusick 1999, 11.

<sup>254</sup> Niin terveet kuin sairaatkin makasivat normaalisti alasti sängyssä, minkä vuoksi vainajien pukeminen oli välttämätöntä. Ohler 1997, 81.

<sup>255</sup> Youngs 2006, 196.

<sup>256</sup> Ohler 1997, 80–84.

<sup>257</sup> Ohler 1997, 81–83.

kuolemanmerkkien määrittämisessä aiheuttivatkin keskiajan ihmisille päänvaivaa: elävältä hautaaminen oli yksi ihmisten suurimpia pelonaiheita. Tiedettiinpä ihmisten heränneen henkiin jopa ruumiinavauspöydältä ensimmäisten veitsen viiltojen jälkeen.<sup>258</sup>

Uppsalassa vuonna 1416 Johan Finnen ja hänen vaimonsa Margareta Johansdotterin perheeseen iski suuri suru jouluaaton aattona. Heidän kaksivuotias poikansa Olov kuoli pitkällisen sairauden jälkeen. Paikalla oli myös eräs Lucia-niminen nainen. Olovin vanhemmat olivat tehneet ennen pojan kuolemaa pyhiinvaelluslupauksen Tukholman dominikaaniluostarin Kristuksen alasottamisen alttarille. Lupauksesta huolimatta pojan ruumiissa oli selvät kuolemanmerkit. Niinpä poika laskettiin keskelle lattiaa ja käärittiin hautausliinoihin. Olovin perhe tuntuu toipuneen hyvin nopeasti kohtaamastaan tragediasta, sillä perheenjäsenet antautuivat kotitöihin, eivätkä jääneet valvomaan kuolleen pojan ääreen. Olihan joulukuulu tulossa, joten Margareta työskenteli uunin ääressä paistaen leipää. Tuolloin hän kuuli ääniä käärimiliinon sisästä ja pyysi Luciaa katsomaan, mistä ääni johtui. Lucia kuitenkin kieltäytyi tästä väittäen poikaa kuolleeksi. Tästä huolimatta Margareta nosti itse käärimiliinoja ja huomasi pojan räpyttävän silmiään. Poika nousi pian ylös lattialta ja parantui lopulta kokonaan.<sup>259</sup>

Olovin tapauksessa kuolinhetken yhteisöllisyyteen ei tunnuta kiinnittäneen erityistä huomiota. Vanhempien lisäksi paikalla ollut Lucia vaikuttaa olleen talon palvelusväkeä. Mielenkiintoista tapauksessa on perheen nopea arkirutiinien jatkaminen kuoleman jälkeen. Samoin Lucian vastaus Margaretalle tämän kuullessa ääniä lakanoiden alta on yllättävä; Lucia vastasi Margaretalle takaisin, että poika on kuollut, eikä siten voisi päästää ääniä. Lucia tuntuu hyväksyneen pojan kuoleman, eikä vaivaudu edes tarkistamaan pojan tilannetta. Tapaus luo vahvan kontrastin edellä mainittuun Björnin ja Helgan Margareta-tyttären tapaukseen, jossa vanhemmat surevat koko päivän kuolleen tyttärensä äärellä. He eivät malttaneet poistua tyttärensä ääreltä, kun taas kuolleen Olovin perhe jatkoi joulukuuluun valmistautumista pian pojan kuoleman jälkeen. Vielä Margaretan tapauksessa kauemmin vanhemmat ja ystävät valvoivat Ringarumin kylässä vuonna 1407 Nils-pojan äärellä. Nils oli maannut kolme päivää kuolleena, kunnes hänen puolestaan rukoiltiin pyhää Nikolausta.<sup>260</sup> Lähteessä ei ole mainintaa pojan käärimisestä liinoihin, joten ilmeisesti hän on maannut nuo kolme päivää sängyssään läheisten surressa hänen kuolemaansa.

<sup>258</sup> Ferroul 1999, 31, 44.

<sup>259</sup> Miracula Defixionis Domini, 38.

<sup>260</sup> *“Tribus diebus iacuit mortuus ita quod neque parentes eius neque vicini aliud perpendere potuerunt.”* Sankt Nikolaus, 82–84.

Verratessa Nils-pojan ja Margareta-tytön perheiden pitkällistä suremista Olovin perheen toimintaan, tuntuu heidän nopea palaaminen arkirutiineihinsa varsin yllättävältä. Heidän toimintansa saattaa heijastaa korkean lapsikuolleisuuden aiheuttamaa turtumista lapsensa menetykseen. Vanhemmassa lapsuuden historiaa käsittelevässä tutkimuksessa on todettu vanhempien välttäneen muodostamasta läheistä suhdetta lapseensa ennen kahden vuoden ikää. Onpa jopa väitetty, ettei lasten kuolemaa olisi surtu lainkaan ja äidinrakkaus olisi syntynyt vasta modernilla ajalla. Koko lapsuuden olemassa olo erillisenä elämänvaiheena esimoderneissa yhteiskunnissa on kiistetty. Lapset nähtiin tämän käsityksen mukaan ainoastaan pienoiskokoisina ihmisinä.<sup>261</sup> Uudempi historiantutkimus on kuitenkin todennut vanhempien kantaneen lapsistaan suurta huolta ja surreen heidän poismenoaan. Erityisesti hagiografinen aineisto osoittaa, kuinka vanhemmat saattoivat mennä suunniltaan lapsensa kuolemasta ja heidän parantumisensa puolesta oltiin valmiita suorittamaan pyhimyksille varsin arvokkaita vastapalveluksia.<sup>262</sup> Näin ollen Olovin perheen toimintaa selittää kenties paremmin vuodenajat ja lähestyvä joulu. Perheelle oli saatava ruokaa, minkä lisäksi uuni lämmitti taloa kylmillä talvisäillä. Sureminen ja tunteiden ilmaisu saattoivat olla osittain sidottuna olosuhteisiin ja taloudelliseen tilanteeseen. Konkreettiset elämän realiteetit menivät joskus omien tunteenpurkausten edelle.

---

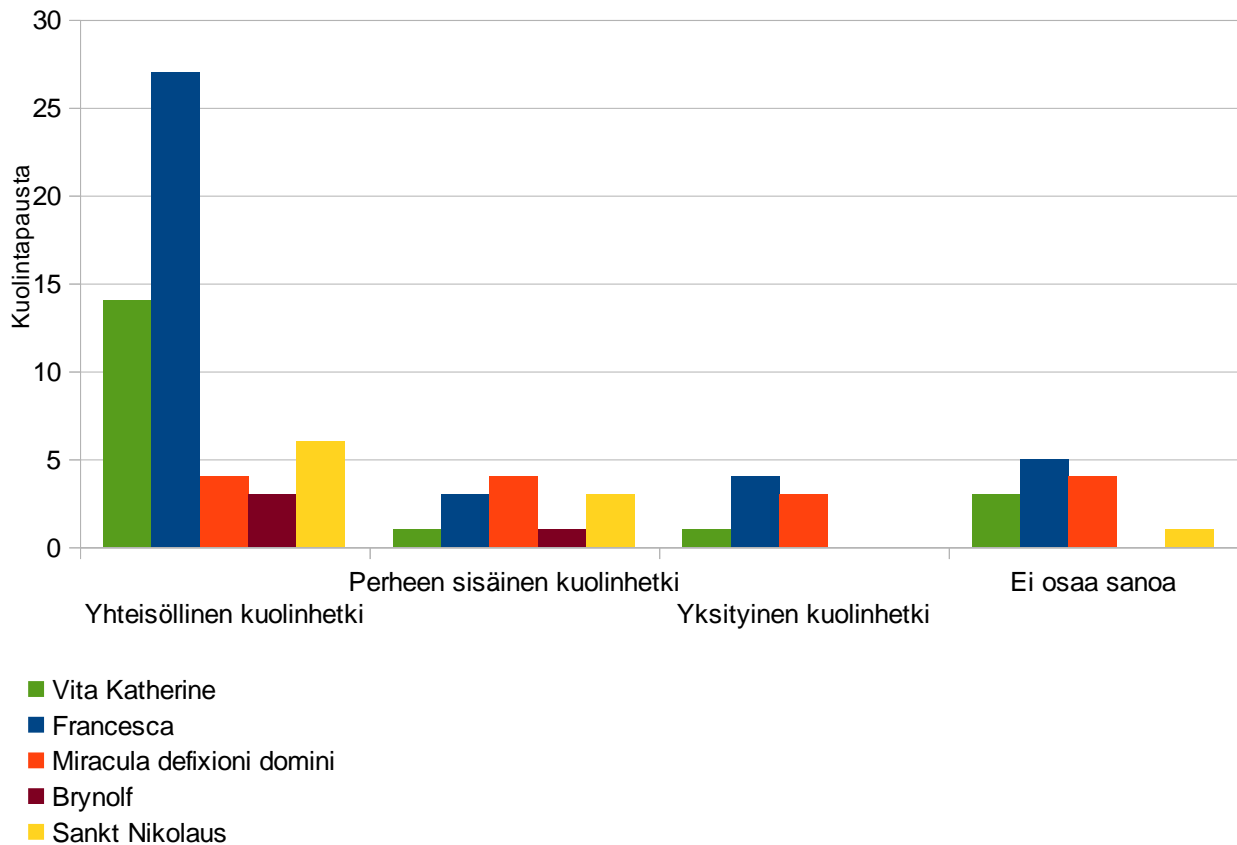
<sup>261</sup> Krötzl 1989, 21–22. Varhaisista lapsuuden historiaa käsittelevistä tutkimuksista kts. mm. Ariès, Philippe 1962, *Centuries of Childhood. A Social history of Family Life*.

<sup>262</sup> Vanhempien suhtautumisesta lapsiinsa hagiografisessa aineistossa kts. Krötzl, Christian 1989, *Parent-Child Relations in Medieval Scandinavia According to Scandinavian Miracle Collections*.

### 3.4 Tilastollinen esitys odotettavissa olevista kuolintilanteista

Oheinen kaavio osoittaa, että valtaosa hagiografisessa aineistossa esiintyvistä odotettavissa olevista kuolintapauksista on kuvattu yhteisöllisenä tilanteena.

Kaavio 1. Kuolinhetken yhteisöllisyys odotettavissa olevissa kuolintilanteissa



Suhteellisesti eniten yhteisöllisiä kuolintapauksia esiintyy Vita Katherinessa ja Francescan kanonisaatioprosessissa. Francescan aineistossa 27 kuolinhetkeä 39 tapauksesta kuvataan yhteisöllisenä tilanteena. Vita Katherinessa yhteisöllisten tapausten suhteellinen osuus on hivenen suurempi, sillä 14 tapausta 19:stä kuvataan yhteisöllisenä. Kaikkiaan aineistoni 87 odotettavissa olevista kuolintapauksista yhteisöllisiksi kuvataan 54 tapausta eli reilusti yli puolet. Mikäli laskemme ruotsalaisen aineiston yhteen, saamme tulokseksi 27 yhteisöllistä tapausta 48 tapauksesta, mikä tarkoittaa, että roomalaisessa aineistossa yhteisöllisiä kuolintapauksia esiintyy suhteessa enemmän kuin ruotsalaisessa aineistossa. Huomionarvoista kuitenkin on, että perheen sisäiset ja yksityiset kuolinhetket muodostavat vaihtoehdon yhteisölliselle kuolintilanteelle. Parhaiten tämä

näkyä Miracula Defixionis Dominissa, jossa ei ole havaittavissa suurta hajontaa yhteisöllisten, perheen sisäisten ja yksityisten tapausten välillä.

## 4 KUOLINHETKEN YHTEISÖLLISYYS YLLÄTTÄVISSÄ JA ÄKILLISISSÄ KUOLINTILANTEISSA

Keskiajalla ihmiset pitivät äkillistä kuolemaa pelottavana ja häpeällisenä. Arièsin mukaan äkillinen kuolema oli niin outo ja hirveä asia, ettei siitä edes uskallettu puhua. Se nähtiin asiana, joka rikkoi maailman järjestyksen. Ennen kaikkea sitä pidettiin hirveänä sen vuoksi, että vainaja jäi ilman viimeistä sakramenttia. Äkillinen kuolema nähtiin myös osoituksena vainajan pahoista teoista. Tästä syystä vainajaa ei välttämättä voitu haudata normaaleilla hautajaismenoilla. Vainajalle ei esimerkiksi luettu hautaan laskettaessa samoja Raamatun kohtia kuin ”normaalin kuoleman” kohdanneelle ihmiselle. Joissakin tapauksissa jopa vainajan pääsy siunattuun maahan saatettiin evätä. Vainajaa kohdeltiin poikkeuksellisesti myös silloin, kun hän oli kokenut väkivaltaisen kuoleman. Väkivalta tahrasi vainajan maineen, vaikka hän itse olisi ollut syytön kuolintapaansa. Väkivaltaisesti kuolleen ihmisen omaiset saatettiin velvoittaa maksamaan hyvitys, jotta heidän läheisensä voitiin haudata kristillisin menoin. Kuitenkin taistelukentällä surmansa saaneen ritarin tai uskonsa puolesta kuolleen marttyyrin kuolemaa pidettiin urhoollisena, jopa pyhänä tapana kuolla, minkä avulla vainaja sai syntinsä anteeksi.<sup>263</sup>

Huonon ja äkillisen kuoleman pelättiin myös johtavan kuolemanjälkeiseen elämään maanpäällä. Äkillisesti kuolleiden vainajien nimittäin uskottiin voivan herätä henkiin ja nousta ylös haudastaan. Teologisena selityksenä tähän tarjottiin käsitystä, jonka mukaan kuollessaan äkillisesti ihminen riistetään liian nopeasti pois maallisesta elämästään, eikä hän siten ollut vielä valmis siirtymään tuonpuoleiseen. Haudasta nousseet aaveet saivat rauhan sielulleen vasta saatuaan tunnustaa syntinsä papille.<sup>264</sup>

Äkilliset kuolemantapaukset ovat monesti hyvin erikoislaatuista tilanteita, joissa ihmisten toimintaa säätelee hyvin vahvasti kulloisetkin olosuhteet. Vaikka lähtökohtaisesti tuntuu luultavalta, että kuolinhetken yhteisöllisyys äkillisessä kuolemantapauksessa on riippunut täysin siitä, ketä paikalla on sattunut olemaan, hagiografisesta aineistosta löytyy kuitenkin tapauksia, joissa on selkeästi pyritty rakentamaan tai rajoittamaan kuolinhetken yhteisöllisyyttä. Äkilliset kuolintapaukset

<sup>263</sup> Ariès 1981, 10–12.

<sup>264</sup> Haudasta nousseiden vainajien myötä esiin nousee myös kysymys sielun ja ruumiin suhteesta. Filosofisesta katsantokannasta riippuen sielun katsottiin olevan keskiajalla joko osa ruumista tai ontologisesti ruumiin yläpuolella. Tästä seuraa kysymys, onko ihmiselämä (*spiritus*) ainoastaan sielussa vai myös ruumiissa. Nancy Caciolan mukaan ihmishengen on katsottu olevan osa sekä sielua että ruumista. Tämä on mahdollistanut vainajien henkiin heräämisen. Caciola 1996, 23, 27–28. Binski 1996, 21.



koostuvat pääsääntöisesti kahdenlaisista tapauksista: onnettomuuksista ja äkillisistä sairaskohtauksista. Lisäksi mukana on lapsivuodekuolemia. Näin ollen hagiografinen aineisto antaa laajemman kuvan äkillisistä kuolemantapauksista kuin kuoleamisen taito -oppaat, joissa kuvataan ainoastaan hyvin säännönmukaista kuolinvuodekamppailua, joka tapahtuu vainajan omassa kodissa.

#### 4.1 Yksityinen kuolinhetki: ”*Kuoleman kiirehtiessä ei hänen mieltään tule altistaa hänen ystävilleen, vaimolleen, lapsilleen, eikä muille maallisille asioille*”

Kuoleamisen taito -oppaissa käsitellään yllättävää kuolemaa varsin lyhytsanaisesti. Kaikki äkillistä kuolemaa käsittelevät ohjeistukset kuvaavat yksityistä kuolinhetkeä. Näin ollen oppaat eivät kerro meille lainkaan yhteisöllisestä kuolinhetkestä silloin, kun kuolema tulee yllättäen ja äkillisesti. Erityisesti Gersonin *De arte moriendissa* äkillistä kuolemaa käsitellään hyvin lyhyesti. Hänen ohjeistuksestaan tulee vaikutelma, että hän tarkoittaa nopealla kuolemalla ennen kaikkea kotona tapahtuvaa yllättävää sairaskohtausta, eikä niinkään julkisella paikalla tapahtunutta onnettomuutta. Gersonin ohjeistus äkillisen kuoleman varalle kuuluu seuraavasti:

Om så är att sjukdomen är häftig och för snabbt till döden, så att man kan inte framställa och utreda med den sjuke allt det som förut är sagt, då skall man säga för honom förutnämnda böner och särskilt de som är till Jesus Kristus, alla människors frälsare.<sup>265</sup>

Mikäli kuolevalla ei ole paljon aikaa ennen kuolemaansa, tulee hänen keskittyä siis ainoastaan Jeesukselle kohdistettuihin rukouksiin. Tällöin ei tule esimerkiksi kysyä kysymyksiä, eikä lukea Raamatun kohtia. Gersonin kanta läheisten läsnäoloon kuolinvuoteen äärellä tuli selväksi jo hänen tekstinsä alussa. Riippumatta tilanteesta, Gersonin näkemyksen mukaan kuolevan on syytä kohdata viimeiset hetkensä yhden ystävän seurassa. Näin ollen Gersonilla ei ole tarvetta kiinnittää huomiota läheisten läsnäoloon enää uudestaan äkillistä kuolemaa käsitellessään.

*Tractatus de arte moriendissa* mainitaan täysin sama ohjeistus kuin *De arte moriendissa*. *Tractatus* lisää Gersonin ohjeisiin kuitenkin mielenkiintoisen ohjeen liittyen paikalla oleviin ihmisiin. *Tractatus* nimittäin toistaa tässä kohtaa saman kehotuksen kuin ohjeistaessaan suojautumaan maallisten asioiden kiusaukselta: läheiset ihmiset tulee jättää kuolinhetken ulkopuolelle.

When man is in point of death, and hasteth fast to his end, then should no carnal friends,

---

<sup>265</sup> Om konsten att dö, 111.

nor wife, nor children, nor riches, nor no temporal goods, be reduced unto his mind, neither be communed of before him.<sup>266</sup>

Toisin kuin odotettavissa olevaan kuolemaan valmistautumisessa, äkillisen kuoleman koittaessa *Tractatus de arte moriendi* ei jätä mitään epäselvyyksiä kuolinhetken yhteisöllisyydestä: läheiset ihmiset tulee ehdottomasti sulkea kuolinhetken ulkopuolelle. Tämä johtuu siitä, että kuolevalla on silloin niin vähän aikaa, ettei hän ehdi miettiä maallisia asioitaan. Sen sijaan hänen tulee keskittyä ainoastaan Kristuksen kautta tapahtuvaan pelastukseen. Samoin kuin Gersonin, myös *Tractatuksen* kuvailema äkillinen kuolema tapahtuu nähdäkseen kuolinvuoteessa omassa kodissa. Kuolemisen taito -oppaat eivät näin ollen ota kantaa onnettomuuksien ja väkivallan kautta tapahtuneeseen kuolemaan tai muutenkaan julkisella paikalla tapahtuneeseen kuolemaan. Kenties tämä johtuu Arièsin kuvailemasta häpeästä ja pelosta äkillistä ja selittämätöntä kuolemaa kohtaan. Nämä tilanteet nähtiin niin toivottomiksi, ettei kuolevalla ollut mitään tehtävissä.

Hagiografisessa aineistossa esiintyvissä tapauksissa yksityinen kuolinhetki saattoi olla seurausta vallitsevista olosuhteista. Ihminen saattoi olla jopa yksin kuoleman koittaessa. Näin kävi vadstenalaiselle Nils Peterssonille hänen ratsastaessaan metsässä. Häntä kohdannut äkillinen sairaus eteni niin nopeasti, että Nils tunsi kuolemansa lähestyvän.<sup>267</sup> Arièsille lähestyvän kuoleman havaitseminen oli yksi kesytetyn kuoleman ominaispiirteistä. Kuolema antoi ihmiselle varoituksen, minkä perusteella ihminen tiesi aikansa käyvän vähiin. Ariès käytti ennalta nähdyn kuoleman esimerkkeinä Rolandin laulun ritareita, jotka ottivat hyväksyen vastaan lähestyvän kuolemansa.<sup>268</sup> Nils sen sijaan päätti rukoilla pyhältä Katariinalta apua, minkä ansiosta hänen tilansa parani ja hän kykeni ratsastamaan kotiinsa.

Yksinäinen kuolema saattoi olla yhtäläillä myös pienten lasten osana, kun heidän vanhempansa olivat jättäneet heidät ilman huolenpitoa. Vämdön kylässä Kristina -niminen nainen joutui jättämään kaksivuotiaan Lars -poikansa yksin kotiin, sillä hänen oli lähdettävä puolenpäivän jälkeen hakemaan karjaansa metsästä. Kristinan palattua kotiin auringonlaskun aikaan, häntä odotti kotona järkytys: Lars makasi kotona kuin kuolleena. Hänen jalkansa olivat kylmät, kätensä jäykät ja kasvonsa valkoiset. Kristina tarkasteli kuolemanmerkkejä erittäin tarkasti: hän ei kyennyt havaitsemaan hänen hengittävän, mutta heikon pulssin hän sen sijaan löysi pojan kaulasta.<sup>269</sup> Pojan

<sup>266</sup> Book of the craft of dying, 37.

<sup>267</sup> Vita Katherine, 73.

<sup>268</sup> Aries 1981, 6.

<sup>269</sup> "...quasi mortuum iacentem, frigidum in pedibus et rigidum in manibus, ac pallentem in facie, nullumque omnino

tila pysyi muuttumattomana seuraavan yön ajan. Seuraavana päivänä puolenpäivän aikaan äiti päätti ryhtyä toimiin selvittääkseen, oliko poika vielä elossa vai oliko kaikki toivo jo menetetty. Polttaen pojan ihoa tulella leuan alta, hän halusi nähdä reagoiko poika mitenkään tulen aiheuttamaan kipuun.<sup>270</sup> Edellä totesimme, että lääkärit saattoivat käyttää hyvinkin rajuja keinoja selvittääkseen oliko potilas vielä elossa. Näitä keinoja olivat muun muassa hiuksista vetäminen, sormien vääntäminen tai neulalla pistäminen.<sup>271</sup> Lisäksi esimerkiksi 1700-luvulta tunnetaan testamentti, jossa vainaja toivoi hänelle tehtävän kuolemansa jälkeen useita testejä tulella ja veitsellä, jotta varmistuttaisiin, että hän todella oli kuollut.<sup>272</sup> Tätä taustaa vasten Kristinan keino polttaa lastaan tulella ei ole suinkaan poikkeuksellinen. Luonnollisesti oman lapsen satuttaminen vaati äidiltä kylmähermoisuutta. Hän oli seurannut jo lähes vuorokauden lapsensa muuttumatonta tilaa, joten hän halusi saada varmuuden siitä, oliko poika vielä elossa vai ei. Äidin toiminta kertoo siis kuoleman määrittämisen vaikeudesta sekä elävältä hautaamisen pelosta. Kun tulikaan ei tuonut poikaan mitään elonmerkkejä, äiti ryhtyi käärimään poikaansa liinoihin ja valmistamaan häntä hautausta varten.<sup>273</sup>

Merkittävää Kristiinan surussa on huomata, että hän ei hakenut paikalle naapureita tai ystäviä helpottaakseen suruaan tai auttamaan kuoleman määrittämisessä. Sen sijaan hän suri yksin poikansa äärellä ja teki myös yksin päätelmät kuoleman merkeistä. Äiti on kenties tuntenut rajua syyllisyyttä poikansa kuolemasta, koska oli jättänyt hänet yksin kotiin. Syyllisyyteen liittyi mahdollisesti häpeää kertoa tapahtuneesta muille ihmisille. Lisäksi välimatka seuraavalle talolle saattoi olla niin pitkä, ettei Kristina halunnut jättää lastaan enää toistamiseen yksin. Lopulta Kristiina rukoili Jumalalta parannusta, minkä jälkeen pojan kerrotaan välittömästi ryhtyneen äänteleämään.

Vallitsevien olosuhteiden vaikutuksesta kuolinhetken yhteisöllisyyteen kertoo erään ruotsalaisen maanviljelijän onneton tapaus vuodelta 1407. Maanviljelijän kantaessa heinäsatoaan latoon häntä pisti sormeen heiniin piiloutunut käärme. Miehen epäonneksi käärmeen myrkky levisi sormesta hänen suuhunsa, koska hän kostutti sormeaan syljellään. Tämän johdosta miehen kieli turposi, eikä hän kyennyt puhumaan. Vaimo piti miehensä tilaa niin huonona, ettei uskonut tämän selviävän hengissä ilman Jumalan apua. Erityisesti häntä suretti se, että mies kuolisi niin nopeasti, ettei ehtisi

---

*spiramen perceptibile emittentem, vix tamen percipere potuit mater eius inter pectus et guttur pueri quasi motum leuissimum ad modum leuis pulsus.*” *Miracula Defixionis Domini*, 30.

<sup>270</sup> ”...mater eius eciam ignem adhibuit, urens carnem pueri sub mento et alibi, ut per hoc temptaret, si forte vitam adhuc aliquantulum retineret.” *Miracula Defixionis Domini*, 30.

<sup>271</sup> Ferroul 1999, 36.

<sup>272</sup> Aries, 1981, 399.

<sup>273</sup> *Miracula Defixionis Domini*, 30.

saamaan synninpäästöä ja sakramenttia.<sup>274</sup> Vaimo oli yksin miehensä seurassa todetessaan tämän olevan kuolemaisillaan. Kenties hänellä olisi ollut mahdollisuus hakea naapurit rukoilemaan hänen kanssaan pelastusta miehelleen. Hän kuitenkin totesi, että hänen miehensä kuolisi pian, ellei hän saisi taivaallista apua. Niinpä hänellä ei ollut ajan puutteen vuoksi muuta mahdollisuutta kuin rukoilla yksin pyhimykseltä apua miehelleen. Kuolinhetken yksityisyys oli tässä tapauksessa siis ennemminkin pakon sanelemaa kuin tietoinen valinta.

Vuonna 1471 Johan Elovssonin poika joutui onnettomuuden uhriksi seuranaan ainoastaan hänen isänsä. Johan oli poikansa kanssa palaamassa Vadstenasta kotiinsa hevoskyydillä. Eräässä ylämäessä poika yllättäen tippui kovaa vauhtia kulkevista vaunuista, minkä lisäksi hänen päälleen tippui säkki, joka sisälsi kolme vakkaa (noin 100 litraa) maltaita. Poika murskaantui säkin painosta ja makasi kolme tuntia elottomana. Tämän jälkeen surun musertama isä rukoili pyhältä Katariinalta apua, minkä seurauksena poika heräsi tajuihinsa.<sup>275</sup> Mielenkiintoista on, että vasta pojan palattua tajuihinsa isä vei pojan lähimmälle tilalle. Pyhimyksen rukoileminen ja pojan sureminen olivat Johanille yksityisiä asioita. Kenties häpeä pojan onnettomasta kuolemasta esti isää kertomasta siitä muille ihmisille. Sen sijaan ihmeperanemisen hän halusi tuoda ihmisten tietoon kertoen siitä lähimmille ihmisille.

Francescan kanonisaatioprosessista löytyy ainoastaan yksi äkillinen kuolintilanne, joka voidaan luokitella yksityiseksi kuolemaksi. Vuonna 1442 Antonius Palumbaria tippui korkealta loukaten itsensä kuolettavasti. Antoniuksen Blonda -vaimon mukaan kaikki luut miehen ruumiissa olivat murtuneet ja mies vaikutti kuolleelta. Blonda sanoo lausuneensa sata kertaa *pater nosterin*, minkä jälkeen hän rukoili pelastusta Francescalta. Onnettomuushetkellä Antoniuksen luona on kaikesta päätellen ollut ainoastaan hänen vaimonsa. Myöhemmin tiedämme Antoniuksen kolmen aikuisen lapsen nähneen isänsä makaamassa tajuissaan kotonaan ja kuulleen häneltä tapahtuneesta ihmeestä.<sup>276</sup>

Vuonna 1407 sattuneessa ruotsalaisessa tapauksessa kuolinhetki näyttäisi olevan tietoisesti varsin yksityinen tilanne. Benedicta -niminen sotilaan vaimo joutui yllättävän sairaskohtauksen uhriksi

<sup>274</sup> ”...cum inferret annonam de agris suis in horreum suum, serpens quidam absconsus in gelima percussit eum in digito scilicet in medico dextre manus, qui ex simplicitate putans dolorem digiti mitigari tumoremque eius minui apposuit linguam humectans digitum saliuu, unde lingua statim infecta fuit ex veneno et tota facie et collo subito ita intumuit, quod loqui non potuit. Uxor igitur eius Ingeburgis nimium ex inde contristata, quod sine confessione et sacramentis intestatus ita subito moreretur, vidensque sine speciali gratia Dei eum mortem evadere impossibile esse...” Två svenska biografier, 352–353.

<sup>275</sup> Vita Katherine, 71.

<sup>276</sup> Francesca, 292.

kävellessään pellolla sadonkorjaajansa luo. Hän kaatui maahan pidellen oikeaa jalkaansa ja siinä samassa hän menetti puhekykynsä ja hänen ihonsa muuttui kirjavaksi ja mustaksi. Benedictan tuskan nähdessään ihmiset olivat varmoja, että häneen oli iskenyt infernaalinen tuli. Niinpä Benedicta kannettiin läheiselle tilalle (*curiam*) ja hänen avukseen pyydettiin Hemingo niminen kirkonmies, jonka tiedettiin olevan Jumalalle omistautunut. Häntä pyydettiin hoitamaan Benedictaa ja ottamaan hänen synnintunnustuksensa vastaan. Benedicta ei kuitenkaan kyennyt puhumaan, eikä siten saanut tunnustettua syntejään Hemingolle. Sen sijaan Benedicta muisti erään Nikolaus Linköpingläisen suorittaman ihmeparantumisen. Niinpä hän rukoili mielessään pelastusta Nikolaukselta ja parantuikin siten täysin terveeksi.<sup>277</sup>

Benedictan uskottiin selvästi kuolevan, sillä hänet vietiin Hemingon luo, jotta tämä antaisi hänelle synninpäästön. Lisäksi Benedicta itse uskoi loppunsa koittaneen rukoillessaan Nikolausta. Näin ollen Benedictaa ei viety Hemingon luo ainoastaan, jotta hänet parannettaisiin, vaan häntä todella valmistettiin kuolemaa varten. Benedictan vieminen Hemingon luo on siis täysin verrattavissa Gersonin ohjeistukseen antaa kuoleva yhden ihmisen huomaan. Gerson ohjeistaa, että ensin rippisän on annettava kuolevalle synnintunnustus ja tämän jälkeen uskotun ihmisen tulee huolehtia kuolevasta. Hemingon ollessa kirkonmies hän saattoi hoitaa nämä molemmat tehtävät. Näin ollen paikalle ei tarvittu muita ihmisiä. Todistajanlausunnossa mainitaan pelkästään Hemingo tapauksen todistajaksi, joten tämäkin asia puoltaa sitä, että Benedicta jätettiin Hemingon huomaan hänen viimeisillä hetkillään.<sup>278</sup> Kyseessä näyttäisi siis olevan kuolemisen taito -oppaiden kuvauksen kaltainen yksityinen kuolinhetki.

#### 4.2 Yhteisöllinen kuolinhetki: ”*Kaikki läsnäolijat uskoivat, että hän tulisi kuolemaan välittömästi*”

Kuten sanottua, kuolemisen taito -oppaat eivät kerro meille lainkaan yhteisöllisyyteen liittyviä ohjeita silloin, kun kuolema on äkillinen. Hagiografisesta aineistosta sen sijaan löydämme useita

<sup>277</sup> ”...domina Benedicta vxor Petri Kyrningh militaris...vadens ad messoros suos in agro et, ut ad eos venit, subito cecidit ad terram et muta effecta incepit tenere pedem suum dextrum in manibus et mutato colore facta est in facie quasi liuida et nigra, ita quod nihil aliud credidit, quam quod ignis infernalis eam tetigisset, propter quod sui eam ad curiam suam reportauerunt et vocato domino Hemingo curato suo de Asby diocesis lyncopensis viro deo deuoto, qui tunc presens erat in curia sua predicta, ut audiret confessionem eius, qui iuit ad eam quatuor vicibus, nec potuit proferre unicum verbum, sed pre uehemencia doloris vix ferre potuit, quod vnus crinis ad dictum pedem venisset. Tandem in hoc dolore et anxietate recordata fuit, qualiter quidam Kanutus de Sundhut parrochie Frinnaridh diocesis lyncopensis quondam retulit sibi vnum grande miraculum tempore domini Nicolai alias episcopi lyncopensis ipsius episcopi meritis sine dubio factum ...Benedicta frequenter hec mente reuoluens dixit intra se...”

Två svenska biografier, 363–365.

<sup>278</sup> ”Hec predictus dominus Hemingus in verbo veritatis retulit esse vera”. Två svenska biografier, 365.

esimerkkejä, jotka osoittavat ihmisten kokoontuneen kuolevan ääreen myös silloin, kun kuolemaa ei osattu odottaa.

Styran kunnassa asunut Olov Magnussonin sairaskohtaus on lähtökohdiltaan samanlainen tilanne kuin kuoleamisen taito -oppaiden kuvaama äkillinen kuolema. Olov sairastui äkillisesti vuonna 1473 juhliessaan kotonaan lapsensa syntymää. Olov oli ystävineen juhlinut hilpeästi iltaan asti, kunnes hän tunsi kaikkien voimiensa katoavan ja joutui vetäytymään juhlistaan omaan sänkyynsä. Olovin tila eteni nopeasti niin huonoksi, että ennen puoltayötä hänen luokseen oli kutsuttava kirkkoherra, joka oli myös paikalla juhlimassa. Kirkkoherran vastaanotettua vaivoin Olovin synnintunnustuksen, kaikki läsnäolijat olivat sitä mieltä, että hän tulisi oikopäätä kuolemaan.<sup>279</sup> Olovin vaimo ja hänen veljensä Nils polvistuivat kuolevan viereen ja rukoilivat pyhää Katariinaa antamaan Oloville sen verran elinaikaa, että hän ehtisi saada loput sakramentit ja tehdä testamenttinsa. Tämän jälkeen he pyysivät kirkkoherraa hakemaan kirkosta tarvittavat välineet sakramenttia varten. Kirkkoherra kuitenkin kieltäytyi tästä todeten sen olevan liian myöhäistä, sillä Olov oli jo kuolemaisillaan. Lopulta kirkkoherra taipui läheisten tahtoon ja lähti hakemaan tarvikkeita kirkosta. Nils ja vaimo uusivat rukouksensa Katariinalle luvaten toistamiseen tehdä pyhiinvaellusmatkan Katariinan haudalle sekä uhrata Katariinan kunniaksi parhaan hevosensa. Välittömästi tämän jälkeen Olov alkoi parantua ja tervehtyi pian entiseen kuntoonsa.<sup>280</sup>

Olov Magnussonin tapaus antaa meille mainion kuvauksen äkillisestä kuolemantapauksesta kotona. Tapauksesta tekee erityisen mielenkiintoisen se, että paikalla sattui olemaan kirkkoherra, jolle kuoleamisen taito -oppaiden ohjeiden voisi olettaa olevan tuttuja. Näin ollen Magnussonin perheellä oli kaikki edellytykset toimia kuoleamisen taito -oppaiden ohjeiden mukaisesti. Olovin kuolinvuode kohta ei kuitenkaan etene oppaissa kuvatun kaavan mukaisesti, vaan kuolinvuoteen ääreen kerrotaan kokoontuneen vaimon, veljen ja papin lisäksi neljä muuta ihmistä. Kuolinvuoteen ääreen on siis kokoontunut ainakin seitsemän ihmistä seuraamaan Olovin viimeisiä hetkiä. Mikäli kirkkoherra tai joku muu läsnäolijoista olisi tuntenut kuoleamisen taito -oppaiden ohjeet, olisi vainaja jätetty luultavasti synnintunnustuksen jälkeen yksin kirkkoherran kanssa. Omaiset eivät kuitenkaan luovuttaneet toivoa Olovin parannuksen suhteen, vaan halusivat rukoilla pyhimykseltä

<sup>279</sup> ”År 1473 bjöd bonden Olov Magnusson...på barnsängskalas och gladde sig med dem ända till kvällen under en mycket munter fest. Men vid solnedgånen började han bli sjuk och mista sina kroppskrafter, så att han var tvungen att gå bort från de glammande gästernas lag och intaga sängen...Före midnatt tilltog sjukdomen så i styrka, att när kyrkoherden, som också deltagit i gästbudet, blivit tillkallad, kunde denne knappast höra hans bikt. Men när bikten med stor möda blivit avlagt, trodde alla de närvarande att han omedelbart skulle dö, ty han företedde alla dödstecken.” Vita Katherine, 91.

<sup>280</sup> Vita Katherine, 91.

apua.

Yhteisöllisen aspektin lisäksi Olovin tapauksesta tekee mielenkiintoisen vaimon ja veljen papille kohdistama pyyntö hakea sakramenttiin tarvittavat varusteet kirkolta. Pelkästään papin läsnäolo ei siis ollut riittävää, vaan tietyillä tarvikkeilla oli ratkaiseva merkitys. Viimeisen sakramentin suorittamiseen ehdottoman välttämättömiä varusteita olivat kirkkokäsikirja, ehtoollisastia viinin ja öylätin kera sekä öljyastia viimeistä voitelua varten. Näiden lisäksi mukana oli hyvä olla vihkivesiastia sekä pyyhe, johon pappi saattoi kuivata sormensa viimeisen voitelun jälkeen. Papeilla oli myös tapana olla mukanaan käsikello, jota soitettiin matkalla ja talon edessä, jotta ihmiset tietäisivät, mitä oli tapahtumassa. Kellon soitto oli yksi tapa tehdä kuolinhetki julkiseksi ja ulkopuolisten ihmisten tietäväksi. Kellon soittaminen oli yleensä lukkarin tehtävä. Lukkari toimi papin apulaisena viimeisiä sakramentteja toimittaessa. Hagiografisessa aineistossa ei kuitenkaan mainita yhdessäkään tapauksessa lukkarin läsnäolosta. Pappien oli myös pukeuduttava oikealla tavalla sakramenttien toimittamista varten. Pappien oli käytettävä joko albaa tai kuoripaitaa (*röklin*) stolan kera.<sup>281</sup> Olovin luona olleella papilla tuskin oli messuvaatteita päällään, joten hänen täytyi vaihtaa vaatteensakin kirkolla.

Miracula Defixionis Dominista löytyy tapaus vuodelta 1420, jossa naapurit riensivät paikalle yllättävän lapsikuoleman koittaessa. Västeråsin kaupungissa kultaseppä Hermannin vaimo Gertrud oli imettämässä tytärtään, kun yllättäen äidin pitäessä lastaan sylissään lapsi muuttui täysin elottomaksi. Ilman mitään ulkoista syytä vauvan pää kääntyi ympäri ja kasvot osoittivat kohti selkää. Kun lapsi makasi kuolleena äitinsä sylissä, alkoi Gertrud huutaa kauhistuneena. Hermannin ja naapurien kuullessa Gertrudin järkyttyneen huudon, he riensivät paikalle katsomaan tapahtunutta.<sup>282</sup> Tapaus on erittäin mielenkiintoinen, sillä se kertoo meille ruotsalaisen kaupunkiyhteisön toiminnasta. Odotettavissa olevaa kuolemaa käsiteltäessä totesimme roomalaisen naapuruston kokoontuneen yhteen hyvin aktiivisesti kuolintapausten koittaessa. Västeråsin tapauksessa Hermann ja naapurit eivät luonnollisesti tienneet, mikä Helenan valituksen aiheutti. Näin ollen tapaus ei niinkään todista ruotsalaisten kaupunkiyhteisöjen tavasta kokoontua yhteen kuolinhetkellä, vaan ennemminkin sosiaalisesta turvaverkosta, jossa yhteisön jäsenten ongelmista oltiin kiinnostuneita ja toisia autettiin hädän hetkellä.

<sup>281</sup> Fallberg Sundmark 2008, 69–89. Sakramentin suorittamisessa tarvittavista esineistä kts. Liite 3. Papin kädessä sekä viereisellä pöydällä on ehtoollisastioita sekä kenties öljyastia. Toisen enkelin kädessä puolestaan on mahdollisesti vihkiveden pirskomiseen tarkoitettu aspergillum.

<sup>282</sup> Miracula Defixionis Domini, 46.

Toisin kuin odotettavissa oleva kuolema, äkillinen kuolema ei välttämättä sijoittunut oman kodin seinien sisäpuolelle, vaan saattoi iskeä missä ja milloin vain. Hagiografisessa aineistossa sairaskohtaukset tapahtuvat pääsääntöisesti kodin piirissä, mutta onnettomuudet sattuvat kodin ulkopuolella. Sekä ruotsalaisessa että roomalaisessa hagiografisessa aineistossa näyttäisi olevan kaksi toimintamallia onnettomuustilanteissa: paikalla olleet ihmiset saattoivat kokoontua kuolleen ääreen onnettomuuspaikalle ja rukoilla siellä pyhimystä tai vaihtoehtoisesti uhri saatettiin siirtää kotiinsa, minne ihmiset kokoontuivat rukoilemaan. Yleisempänä toimintamallina näyttäisi olevan, että uhri siirrettiin pikaisesti kotiinsa. Tätä on mielenkiintoista verrata englantilaiseen tapaan, joka velvoitti läsnäolijat tekemään takaa-ajo huudon (*hue and cry*), mikäli joku oli murhattu tai tapaturmaisesti kuollut. Tämä tapa toi onnettomuudet koko yhteisön tietoisuuteen ja siten teki tapaturmaisista kuolemista koko kyläyhteisöä koskevan tilanteen.<sup>283</sup> Ruotsalaisessa ja roomalaisessa aineistossa onnettomuudet jäivät useasti pienemmän joukon tietoisuuteen, eivätkä siten koske koko yhteisöä.

Åtvidabergin vuoren kaivoksella Ruotsissa vuonna 1471 ihmiset rukoilivat onnettomuuspaikalla parannusta kuparinkaivaja Lars Prytzille, joka tippui alas 24 kyynärää syvään kaivokseen. Larsin ruumis ruhjoutui niin pahasti, että hänen todettiin olevan kuollut. Suurin vaivoin hänet nostettiin ylös kaivannosta, minkä jälkeen läsnäolijat lupasivat vainajan tekevän pyhiinvaelluksen Katariinan haudalle, mikäli hän heräisi henkiin.<sup>284</sup>

Vuonna 1447 tiedämme puolestaan kirvesmies Petruksen olleen rakentamassa tai korjaamassa taloa Roomassa Tor 'de Specchin luostarin luona. Työmaalla nostettiin erittäin isoa puuta pystyasentoon, kun puu yllättäen kaatui Petruksen päälle. Puristuksiin jäänyt Petrus todettiin tajuttomaksi ja lähes kuolleeksi.<sup>285</sup> Paikalle rientäneen nunnan, Jacobellan, mukaan kyseinen puu olisi kyennyt tappamaan painollaan kymmenen miestä. Jacobellan lisäksi paikalla tiedämme varmuudella olleen Paulus Cole Rossin, joka työskenteli rakennuksella Petruksen kanssa.<sup>286</sup> On kuitenkin oletettavaa, että näin julkinen onnettomuus kaupungin sydämessä, Capitoliumin juurella, on herättänyt kiinnostusta ja paikalle on saapunut myös muita ihmisiä. Vähintään useamman nunnan voimme olettaa saapuneen todistamaan onnettomuutta. Kaikesta päätellen Petrusta ei siirretty paikalta

<sup>283</sup> Katajala-Peltomaa 2009, 76.

<sup>284</sup> Vita Katherine, 79.

<sup>285</sup> ”Cum sublevasset unam maximam trabem hedificationis causa in domo congregationis filiarum spiritualium beate Francesce, et casu trabes cecidit et oppressit prefatum Petrum Paulum, qui mox cadens in terra effectus est quasi mortuus.” Francesca, 295.

<sup>286</sup> Francesca, 295.



mihinkään, vaikka hänen kerrotaan maanneen pitkän aikaa kuolleen.<sup>287</sup>

Monissa roomalaisissa onnettomuustapauksissa näytetään toimineen siten, että uhrin on siirretty varsin pikaisesti kotiinsa, missä on rukoiltu pyhimykseltä apua. Näin toimittiin esimerkiksi Margaritan jäädessä hevosen alle. Margarita oli kävelemässä Lateraanikirkolta Santa Maria Maggioreen, kun hän joutui hevosen yli ajamaksi Sancta Matthei -kirkon<sup>288</sup> kohdalla. Margarita menetti tajuntansa, muuttui väriltään mustaksi ja hänen jäsenensä muuttuivat jäykäksi. Läsnaolijoiden mielestä hän oli kuin kuollut. Paikalle kokoontunut ihmisjoukko kantoi Margaritan hänen kotiinsa ja asettivat hänet sänkyynsä, missä hän palasi tajuihinsa.<sup>289</sup>

Samanlainen hevosonnettomuus tapahtui nuoren pojan ja Paulus -nimisen miehen törmätessä hevosillaan toisiinsa. Paulus lensi maahan ja hänen sylissään ollut kaksivuotias poika jäi hänen alleen ruhjoutuen pahasti. Lapsen silmät kääntyivät ympäri ja hänen suustaan tuli oksennusta. Lapsi vietiin kotiin, missä hänen viereensä sytytettiin siunattu kynttilä.<sup>290</sup>

Francescan prosessista löytyy myös yksi tapaus, joka kertoo Lelluksen perheen toiminnasta äkillisen kuolinhetken koittaessa. Angelotzia Pauli Lelli Petrucciin ja Johannes Sanctuksen 10-vuotias poika Johannes Angelus oli haavoittunut kuolettavasti päähän erään toisen pojan joko iskettyä tai heitettyä häntä kivellä päähän vuonna 1449.<sup>291</sup> Johanneksen eno Lucas Pauli Lelli oli löytänyt haavoittuneen pojan ja kantanut hänet kotiinsa. Lähteessä kerrotaan yllättävän informatiivisesti Lucas Pauli Lellistä. Hänen kerrotaan tutustuneen Francescaan kymmenen vuotta ennen hänen kuolemaansa eli 1430-luvun vaihteessa. Lucasin mainitaan eläneen hyvän ja pyhän elämän Jumalaa peläten. Lisäksi hänen kerrotaan olleen nöyrä ja hurskas mies, joka paastosi ja rukoili sekä vieraili pyhissä paikoissa.<sup>292</sup> Korostamalla Lucasin omistautumista Jumalalle, on lähteessä haluttu nostaa hänen lausuntonsa todistusvoimaa.

Lucas sekä kaikki läsnä olleet olivat epätoivoisia pojan parantumisen suhteen.<sup>293</sup> Paikalle olikin kertynyt varsin suuri joukko ihmisiä. Johanneksen tila ei ole huonontunut kovin äkillisesti, sillä

<sup>287</sup> ”*Per magnum tempus insensibilis iacebat ut mortuus.*” Francesca, 295.

<sup>288</sup> Kirkko sijaitsi Via Merulanalla, mutta se tuhouttiin 1800-luvun alussa.

<sup>289</sup> Francesca, 325.

<sup>290</sup> Francesca, 187–188.

<sup>291</sup> ”...*cum in capite letaliter vulneratus esset a quodam puero cum lapide...*” Francesca, 301.

<sup>292</sup> ”*Cognovit b. Franciscam decem annis ante eius obitum, bone et sancte vite, timentem Deum, humilem et devotam, ieiuniis et orationibus vacantem et loca santa cum caritate visitantem.*” Francesca, 301.

<sup>293</sup> ”*Ipsium in manibus tenuit postquam vulneratus fuit, de quo iudicio suo et aliorum circumstanticum non erat spes salutis.*” Francesca, 301.

paikalle ehdittiin hakea lääkäri. Sen sijaan tilanne on luokiteltavissa varsin yllättäväksi, sillä perhe ei ollut osannut valmistautua tähän surunäytelmään. Lucasin lisäksi paikalla olivat ainakin Johanneksen äiti sekä perheen ulkopuoliset naiset Vannola ja Latinus Benedicti Latini. Heidän lisäksi myös Guillemus Uvaltrini todistaa nähneensä Johanneksen kuolemaisillaan. Guillemuksen vaimo oli toiminut Johanneksen imettäjänä pojan ollessa vauva, joten Guillemus on kuulunut perheen lähipiiriin. Epäselväksi kuitenkin jää, miten Guillemus, Vannola ja Latinus ovat ajautuneet paikalle. Kenties he ovat olleet talossa, kun haavoittunut poika on kannettu sisään. He ovat myös saattaneet nähdä talon ulkopuolella Johannesta kantavan Lucasin ja ovat seuranneet tätä sisälle. Epätodennäköiseltä sen sijaan tuntuu, että juuri näille henkilöille olisi lähdetty ilmoittamaan Johanneksen huonosta tilasta. Johanneksen tila parani lopulta äidin luvattua viedä Francescan haudalle pään muotoisen vahakynttilän.

Lähteestä ei selviä, oliko Johanneksen haava jonkun pelin tai leikin seurausta, vai oliko hänen ja häntä kivellä heittäneen pojan välille syntynyt kiistaa jostakin asiasta. Johanneksen kohtalo ei ole Francescan ihmeiden joukossa ainutlaatuinen. Vuonna 1450 myös Franciscus -niminen tyttö haavoittui kuolettavasti, koska häntä heitettiin päähän kivellä. Lääkärin avusta ei uskottu olevan enää apua, sillä tytön vartalossa nähtiin olevan kaikki kuoleman merkit.<sup>294</sup> Franciscuksen kuolinhetki oli lähes kokonaan perheen ympäröimä: äidin, isoäidin ja siskon lisäksi paikalla oli kuitenkin pyhälle Francescalle omistautunut Agnes Pauli Lelli. Tytön äiti rukoili Francescalta parannusta ja lupasi viedä pyhimyksen haudalle vahakynttilän. On varsin luultavaa, että Agnes on luonut äitiin toivoa Francescan kautta tapahtuvasta parannuksesta ja kehottanut häntä rukoilemaan tyttärensä puolesta. Kenties Agnes on jopa lohduttanut perhettä kertomalla sisarenpoikansa samanlaisesta kohtalosta ja valanut heihin uskoa Johannekselle tapahtuneen ihmeen esimerkin voimalla.

Lasten leikit ja touhut saattoivat olla keskiajalla vaarallisia.<sup>295</sup> Niihin saattoi liittyä teräviä aseita tai vaarallisissa paikoissa liikkumista. Erityisesti ruotsalainen aineisto kertoo useista lapsille tapahtuneista onnettomuuksista. Erään ruotsalaisen pikkutytön kerrotaan vuonna 1441 juosseen ympäriinsä niin kuin pikkulapsilla on tapana juosta. Tytöllä oli kuitenkin ollut kirves kädessään. Leikin seurauksena hän oli viiltänyt itseään terällä rintaansa niin pahasti, että hän oli kuollut

<sup>294</sup> ”...Ietaliter vulneratus in capite et desperatus omni auxilio medicorum, eo quod omnia signa mortis apparerent in eo.” Francesca, 309.

<sup>295</sup> Lapsille sattuneista onnettomuuksista ja sairauksista kts. Finuncane, Ronald 1997, *Rescue of the Innocents: Endangered Children in medieval Miracles*.

oikopäätä.<sup>296</sup> Eräs alle kolmevuotias poika puolestaan tippui sillalta vuolaaseen virtaan.<sup>297</sup> Toinen saman ikäinen poika tippui katolta maaten tämän jälkeen neljännesvuorokauden kuolleen vanhempien ja naapurien surressa tapahtunutta.<sup>298</sup> Söderköpingissä Rambor -niminen tyttö nielaisi naulan, mistä pelästyneenä tytön äiti riensi paikallisen koulun opettajan (*rector scholarum*) luo kysymään lääketieteellistä neuvoa. Neuvoista ei kuitenkaan ollut hyötyä, sillä tyttö sairastui myöhemmin pahasti ja kaikkien niiden mielestä, jotka hänet näkivät, tyttö oli lähellä kuolemaa.<sup>299</sup>

Ahvenanmaalla Sundin kylässä kaksi poikaa leikki pihalla juosten ympäriinsä. Toinen pojista juoksi jäälle, mikä ei ollut vielä tarpeeksi vahvaa kantaakseen hänet. Poika upposi jäihin ja hukkui aikansa ponnisteltuaan jääkylmässä vedessä. Ilmeisesti pojat olivat leikkimässä kaukana kotoa, sillä hukkuneen pojan kaveri ei juossut kotiin, vaan Saltvikin kylään hakemaan apua. Paikalle saapuneet miehet löysivät hukkuneen pojan syvyyksistä. Uhri kannettiin kenties lähimpään taloon, missä pojan suuhun kaadettiin lämmintä olutta ja hänen puolestaan rukoiltiin eri pyhimyksiä, minkä seurauksena pojan iholle palasi vähitellen väriä ja hän rupesi liikkumaan.<sup>300</sup>

Erityisen valaiseva esimerkki on Nils Ingevaldsonin kolmevuotiaan tyttären tapaus Visbystä. Tyttö oli leikkinyt korkeassa talossa ikkunan vieressä, kun ikkuna oli pettänyt ja tyttö sen mukana tippunut kadulle. Kaupunginvouti löysi elottoman tytön kadulta makaamasta ja kantoi hänet sisälle äitinsä luo. Äiti joutui luonnollisesti suunniltaan nähdessään veren peittämän tyttärensä ja rutisti kuollutta tytärtään sylissään seuraavat kolme tuntia. Kun työssä ei näkynyt mitään elonmerkkejä, äiti antoi kantaa tyttären erilliseen huoneeseen. Perheen asunnossa oli siis kamari, jota todella käytettiin kuolinhuoneena. Lähteestä käy ilmi, että kuolleet oli yleisesti tapana kantaa erilliseen huoneeseen.<sup>301</sup>

Kaupunginvoudin lisäksi tyttären onnettomuutta on lähteen todistajista päätellen kokoontunut suremaan suuri ihmisjoukko. Paikalle on sattumalta ajautunut myös eräs perheelle entuudestaan tuntematon nuorukainen, joka mainitaan ammatiltaan kirjuriksi. Perheen surun syyn selvittyä nuorukaiselle, hän kehotti tytön vanhempia rukoilemaan apua pyhältä Katariinalta.<sup>302</sup> Täysin satunnaisen ohikulkijan ajautuminen kuolinvuoteen ääreen osoittaa, samoin kuin odotettavissa

<sup>296</sup> Vita Katherine, 68.

<sup>297</sup> Vita Katherine, 63.

<sup>298</sup> Brynolf, 108.

<sup>299</sup> Sankt Nikolaus, 353.

<sup>300</sup> Miracula Defixionis Domini, 6.

<sup>301</sup> ”Hon lät därför bära liket till ett avskilt rum, såsom sed är.” Vita Katherine, 89.

<sup>302</sup> Vita Katherine, 89.

olevaa kuolemaa käsiteltäessä näimme Vadstenasta paluumatkalla olleen pyhiinvaeltajan ilmaantuessa Tukholmalaisen Johan -pojan kuolinvuoteen ääreen, että kuolinhetki saattoi olla avoin myös ventovieraille ihmisille.

Mielenkiintoinen esimerkki ihmisten toiminnasta onnettomuuden sattuessa on myös Lars Nilssonin kahden pojan kalareissu, joka päättyi toisen pojan hukkumiseen. Pojat vetivät ylös verkkoja, kun molemmat putosivat veneestä syvään veteen. Vanhempi poika onnistui pelastautumaan vedestä. Huomatessaan veljensä hukkuneen, hän riensi lähimmän naapurin luo pyytämään apua. Naapuri riensi apua hakemaan tulleen veljen kanssa etsimään hukkunutta. Saapuessaan rantaan, he huomasivat pojan hatun kelluvan järven pinnalla. Pian he löysivät myös pojan ja vetivät hänet rannalle. He jättivät pojan makaamaan rannalle ja riensivät poikien isän luo kertomaan asiasta. Kauhistanut isä riensi asiasta kuultuaan hukkuneen poikansa luo rantaan, mistä poika kannettiin paareilla kotiin. Kotona poika laskettiin tuvan lattialle ja isä ryhtyi rukoilemaan pyhäältä Katariinalta apua. Kun pojan tila ei muuttunut, keinutti isä poikaansa onnettomana sylissään samalla, kun pojan rintaa paineltiin lämmiteltyllä kankaalla.<sup>303</sup>

Lars Nilssonin hukkuneen pojan tapauksessa mielenkiinnon herättää se, että hukkuneen veli ja naapuri Lars Pettersson eivät kantaneet omatoimisesti hukkunutta poikaa kotiin, vaan ainoastaan veivät sanan isälle. Tämän selittää kenties se, että pojan kotiin kantamiseen tarvittiin parit. Matka rannasta kotiin vaikuttaa siis olleen melko pitkä. Lisäksi voimme olettaa hukkuneen pojan veljen olleen heikossa kunnossa, joten hänestä ei välttämättä ollut kantajaksi. Joka tapauksessa paikalle saapunut isä halusi siirtää poikansa välittömästi kotiin, missä hän rukoili parannusta pojalleen. Merkille pantavaa on, ettei vainajaa haluttu jättää yleiselle paikalle edes siksi ajaksi, että olisi rukoiltu parannusta pyhimyksiltä.

Österrerekarnessa puolestaan hukkuneen tyttärensä löytäneet vanhemmat lähettivät välittömästi sanan naapureilleen pyytääkseen heitä ajamaan heidät kirkolle kuolleen tyttärensä kanssa. Tyttö oli leikkinyt lammen yläpuolella kohoavalla mäenrinteellä ja tippunut sieltä veteen. Vanhempien onneksi he kuitenkin rukoilivat vielä ihmettä tapahtuvaksi ennen naapurien saapumista, jolloin tyttö heräsi henkiin.<sup>304</sup> Tässä tapauksessa vanhempien halu saattaa lapsensa asianmukaisesti kirkkomaalle ohitti mahdollisen häpeän tyttären hukkumisesta. Vaikka naapurit eivät ehtineet paikalle ennen tytön heräämistä henkiin, rakennettiin tapauksen yhteisöllisyyttä ilmoittamalla

<sup>303</sup> Vita Katherine, 70–71.

<sup>304</sup> Miracula Defixionis Domini, 24.

onnettomuudesta naapureille.

Myös Francescan kanonisaatioprosessista löytyy nuoren pojan hukkumistapaus, joka tehtiin koko yhteisön tietäväksi. Aikaisemmista tapauksista tutun trastevereläisen Caterina Guidolinin Paulus - poika joutui Tiberin armoille oltuaan joen rannalla kalassa *la Scalella* -nimisen paikan luona. Hänen ongenkoukkunsa tarrautui joessa kulkeneeseen suureen puunrunkoon, mikä tempaisi pojankin Tiberiin. Poika ajautui veden alla lähelle Ponte Rottoa (*ponte ruptum*). Useat ihmiset näkivät onnettomuuden ja ryhtyivät etsimään poikaa. Caterina itse lähti käymään Francescan luona pyytämässä tämän apua. Francesca kehotti Caterinaa palaamaan poikansa luo, sillä tällä ei olisi hätää. Lopulta Paulus löytyikin rannalta suuren puukasan alta. Pojan tilasta esiintyy lähteessä erilaisia mielipiteitä: osan mielestä Paulus näytti kuolleelta ja osan mielestä hän oli elossa. Johannes Jacobi Sicarellin mielestä poika oli kuollut, koska hänen nenänsä oli täynnä hiekkaa, eikä hänen raajansa liikkuneet. Joka tapauksessa Paulus virkosi vähitellen ja parani kahden tunnin kuluessa kokonaan. Ilmeisesti etsintöihin on ottanut osaa myös lääkäri, sillä lähteessä kerrotaan lääkärin todenneen, ettei poika olisi selvinnyt onnettomuudesta ilman jumalallista apua.<sup>305</sup> Tapaus osoittaa, ettei onnettomuuksia jätetty Roomassa perheen omaksi huolenaiheeksi, vaan koko yhteisö auttoi hädän hetkellä. Hyvä esimerkki on edellä mainitun trastevereläisen Johannes Jacobi Scirellin todistus, jossa hän mainitsee lähteneensä mukaan etsintöihin heti kuultuaan tapahtuneesta.<sup>306</sup>

Lapsuuteen sisältyi keskiajalla monia vaaroja, kuten minä muuna aikana tahansa. Ihmiselämän riskit eivät kuitenkaan hellittäneet aikuisiälläkään. Väkivaltainen kuolema, keskiajan ihmisille yksi kauheimmista tavoista jättää maallinen taivallus, koitui Dingtungan kylän Anders -räätälin kohtaloksi. Andersin pyhäamu sai dramaattisen käänteen hänen kävellessään kirkolle. Kirkon portin läheisyydessä häntä vastaan käveli viritetty jalkajousi kädessään knihti, joka tunnettiin nimellä Stock. Saatuaan räätälin tähtäimeensä, hän ampui nuolen suoraan Andersin kaulaan. Kahdeksan päivää Anders makasi sängyssään nuoli kaulassaan, sillä sitä ei saatu väkivalloin, eikä lääkekonstein poistettua. Lähteessä mainitaan tapauksen todistajina papit Peter Olovsson ja Johan Henriksson sekä Vadstenan luostarin nunna Cecilia. Heidän lisäksi Andersin tilaa on ollut seuraamassa myös muita ihmisiä, sillä erään edellä mainittuun joukkoon kuulumattoman kerrotaan

<sup>305</sup> ”*Medici vero vocati ad aliquid auxilium impendendum dicebant non indiget auxilio humano quia miraculose Deus eum liberavit.*” Francesca, 189.

<sup>306</sup> ”*...ipse existens in domo Hannibalis in Transtiberim, audivit rumorem qualiter... accurrens repperit in via ante imaginem beate Marie matrem Pauli; ipse continuando iter venit ad locum in quo in flumen ceciderat.*” Francesca, 194.

rukoilleen apua pyhältä Katariinalta.<sup>307</sup> Toisin kuin Ariès esittää, ei Anders näytä joutuneen millään tavalla hyljityksi, vaikka hän joutui väkivallan kohteeksi. Parannuttuaan ihmeen avulla hänestä ennemminkin tuli pyhimyksen ihmeellä merkkäama henkilö, eikä suinkaan väkivallan tahrima.

Andersin ja knihdin välienselvittelyn motiivit jäävät lähteessä valitettavasti avoimiksi. Samoin toisessa ruotsalaisessa esimerkissä väkivallan syyt jäävät pimentoon. Skänningen nunnaluostarin voudille ja hänen palvelijalleen kehkeytyi riitaa tuntemattomasta syystä. Riita päättyi siihen, että palvelija käänsi voudille selkensä, minkä jälkeen vouti iski miekkansa tämän selkään. Läsnä olleiden nunnien kauhuksi uhri kaatui kuolleen maahan. Nämä hurskaat ja arvostetut naiset rukoilivat pyhää Katariinaa herättämään miehen edes siksi aikaa henkiin, jotta tämä ehtisi vastaanottaa kirkon sakramentit. Palvelija palasikin tajuihinsa ja parani entiseen kuntoonsa oltuaan tunnin kuolleen. Lähteessä mainitaan todistajina neljä pappia, joten tapaus on herättänyt laajaa huomiota luostarin sisällä.<sup>308</sup>

Keskiaikaisessa kulttuurissa väkivalta oli keino ratkaista pikkumaisiakin konflikteja. Väkivaltaa lisäsivät aseiden helppo saatavuus, alkoholin kulutus, tehokkaiden poliisivoimien puuttuminen ja kiinnijäämisen epätodennäköisyys. Nämä seikat synnyttivät keskiaikaiseen yhteiskuntaan väkivallan eetoksen ja johtivat yhteiskunnan julmentumiseen.<sup>309</sup> Ruotsalaiset esimerkit osoittavat, että väkivalta kuului myös kirkollisen säädyn elämänpiiriin. Murhia saattoi tapahtua luostareiden sisällä tai kirkkomaan porteilla. Väkivallan lisäksi myös onnettomuudet kuuluivat tähän ympäristöön. Kirkot olivat keskiaikaisen yhteiskunnan keskuksia. Suurten ihmismassojen kokoontuessa yhteen, saattavat seuraukset olla joskus hyvinkin dramaattisia. Siinä missä hallitsemattomat ihmismassat saavat aikaan kuolonuhreja 2000-luvun rockfestivaaleilla, 1400-luvulla vastaavaa saattoi tapahtua ihmisten kokoontuessa pyhäinjäännösten luo. Eräs Ragnhild -niminen nainen tallautui kuoliaaksi väentungoksessa Söderköpingin luostarin kirkossa ihmisten jonottaessa pyhäinjäännösten luo. Suuren väkimäärän selittää se, että reliikkien luo vaeltaneille ihmisille oli luvattu aneet. Ragnhildin ystävät kantoivat elottoman naisen kirkon ulkopuolelle, missä he rukoilivat pyhää Katariinaa luvaten viedä hänen haudalleen kynttilöitä ja muita hartaustarvikkeita.<sup>310</sup> Roomassa vastaavat tapahtumat olivat tietenkin paljon suurempia kuin Ruotsissa. Esimerkiksi pyhänä vuonna 1450 Ponte Sant' Angelolla tallautui noin 200 ihmistä

<sup>307</sup> Vita Katherine, 92–93.

<sup>308</sup> Processus seu negocium canonizacionis B. Katherine de Vadstenis, 147.

<sup>309</sup> Goodich 1995, 43. Väkivallan esiintymisestä hagiografisissa lähteissä kts. Krötzl 1992 (A).

<sup>310</sup> Vita Katherine, 97.

hengiltä väkijoukon poistuessa Vatikaanista.<sup>311</sup>

### 4.3 Perheen sisäinen kuolinhetki: ”Isä, äiti, isoäiti ja muut menettivät toivonsa hänen toipumisestaan”

Edellä näimme ruotsalaisen Benedictan tapauksessa, kuinka kuoleva saatettiin jättää yhden uskotun ystävän tai kirkonmiehen huomaan, kuten kuoleminen taito -oppaat kehottavat. Paikalla olleet ihmiset saattoivat jäädä Magnussonin perheen tavoin seuraamaan läheisensä kärsimystä. Etenkin perheen sisäisissä tapauksissa tämä tulee hyvin esiin: läheiset ovat huolissaan perheenjäsenensä yllättävästä epäonnesta ja haluavat seurata tilanteen kehittymistä.

Esimerkiksi kahdeksan vuotiaan Ingan sairaskohtausta on seurannut useampi ihminen, vaikka tapahtumien keskiössä onkin tytön täti Ingegerdis. Perhe oli Ingegerdoksen luona vierailemassa, kun Inga valitti pöydässä istuessaan kipua vasemmassa korvassaan. Tytöstä tuntui siltä kuin korva olisi palanut. Tytön kuvataan muistuttaneen kuin kuollutta, sillä hänen kaulansa ja silmänsä turposivat. Lisäksi hänen suustaan lensi kaksi hammasta suoraan hänen tätinsä käteen. Tämän jälkeen Ingegerdis teki pyhiinvaelluslupauksen Nikolaus Linköplingläiselle, sillä vaikutti siltä, ettei tytön selviytymisestä ollut enää toivoa.<sup>312</sup> Todistajanlausunnossa ei mainita Ingan ja Ingegerdoksen lisäksi muita ihmisiä nimeltä, mutta lähteen lopusta voimme päätellä, että paikalla on ollut muitakin ihmisiä: ”*Et eam coram omnibus hic ad sepulchrum domini Nicholai adduxit...*”<sup>313</sup> Kaikki paikalla olleet tekivät yhdessä pyhiinvaellusmatkan Nikolauksen haudalle. Kyseessä ovat todennäköisimmin olleet Ingan perheenjäsenet.

Perheenjäsenten rooli sairaskohtauksessa tulee paremmin esiin sotilas Conrad Nipritzin pojan saatua yöllä epilepsiakohtauksen vuonna 1408. Pojan isä, äiti, isoäiti sekä muut nimeltä mainitsemattomat ihmiset kokoontuivat pojan sängyn ääreen kohtauksen ajaksi. Kaikki läsnä olleet uskoivat pojan kuolevan. Äiti keksi lopulta tehdä pyhiinvaelluslupauksen Nikolaukselle, minkä seurauksena poika parani.<sup>314</sup> Nipritzin perheen kokoontuminen kohtauksen saaneen pojan luo

<sup>311</sup> Hibbert 1985, 117.

<sup>312</sup> ”...Inga...apud materteram suam subito cepit clamare et conqueri ad mensam sedens, quod in aure sinistra doleret, acsi ignis superfusus esset ei, et facta est pallida et glauca tanquam mortua cepitque collo intumescere et capite ex pestilencia tunc idem regnate, ita quod oculi sibi de fauce exilirent in manum dicte matertere nomine Ingegerdis, ita quod uite eius nulla penitus spes esset...” Två svenska biografier, 364.

<sup>313</sup> Två svenska biografier, 364.

<sup>314</sup> ”Ericus...subito, cum in lecto dormiret, cepit anxari, clamare et flere et oculos uelut mortui euertere ac linguam et labia dentibus prescindere ac despumare pre nimia morbi inualescenci, ita quod pater et mater... et avia...ac omnes

keskellä yötä vaikuttaa varsin luonnolliselta toiminnalta. Tapaus on varmasti järkyttänyt koko perhettä, minkä vuoksi kaikki ovat halunneet ottaa osaa läheisensä kamppailuun ja nähdä, miten rakkaalle pojalle kävisi.

Hyvin samankaltainen tapaus sattui Roomassa vuonna 1452, kun Gregorius Pauli Lellin Franciscus -vauva painautui yöllä äitinsä alle tämän imetettyä poikaansa. Kuolleen vauvan ääreen kokoontuivat vanhempien lisäksi pojan isän sisko Angelotzia sekä isän veljen vaimo Andreotzia.<sup>315</sup> Lähteestä ei pysty päättämään asuivatko Angelotzia ja Anderotzia samassa talossa Franciscuksen vanhempien kanssa. Ei ole täysin poissuljettua, että Franciscuksen vanhemmat olisivat lähteneet hakemaan keskellä yötä juuri näitä naisia poikansa ääreen. Tiedämme nimittäin, että Angelotzia kuului Francescan kongregaatioon.<sup>316</sup> Kenties nämä lähisukuun kuuluvat naiset haettiin paikalle, koska heidän uskottiin voivan auttaa heitä hädässään pyytämällä Francescalta apua. Toisaalta Franciscuksen Gregoria -äidin kerrotaan rukoilleen itse Francescalta apua, joten Angelotzian ja Andreotzian rooli kuolinvuoteen äärellä jää epäselväksi.<sup>317</sup>

Roomalaisen Antonius de Palumbarian kohtaloksi oli koitua väkivaltainen kuolema. Hän haavoittui kuolettavasti päähän ja silmään erään hänen vihollisensa (*inimicum*) toimesta. Hänen päästään työntäytyi ulos kuusi luuta. Hänen päänahkansa ommeltiin ja pään alle asetettiin vaate, jota Francesca oli käyttänyt eläessään.<sup>318</sup> Näiden toimien ansiosta Antoniuksen henki säilyi. Tätä operaatiota kerrotaan olleen seuraamassa hänen vaimonsa Blonda sekä tyttärensä Angelotzia. Tämän lisäksi paikalla on ollut myös lääkäri, joka on hoitanut haavan ompelemisen. Lääkärin läsnäolo tulee ilmi Angelotzian lausunnosta, jonka mukaan Antonius parantui lääkärin ihmetykseksi.<sup>319</sup> Lääkärin arviota käytettiin siis jälleen todistamaan siitä, että parantuminen oli mahdollista ainoastaan ihmeen ansiosta. Lääkärin läsnäolosta huolimatta Antoniuksen onneton kohtalo näyttää jääneen perheen sisäiseksi asiaksi. Mielenkiintoista on, että Antonius on Francescan aineistossa ainoa mies, joka rukoilee kuolinvuoteellaan apua Francescalta.<sup>320</sup>

---

*alij presentes omnino de vita eius desperarent peterentque patrem exire, ne morte lugubri filij interesset, et post unius hore spacium et amplius cepit mater tristis de remedio aliquo cogitare. Inciditque ei consilium, ut uotum faceret pro eo...*” Två svenska biografier, 374–375.

<sup>315</sup> Francesca, 324.

<sup>316</sup> Esch 1973, 144.

<sup>317</sup> Gregoria oli Gregorius Pauli Lellin toinen vaimo. Gregoriuksen ensimmäinen vaimo oli hänen serkkunsa Gentilesca, jonka kanssa heillä oli kaksi lasta, Petrus ja Jacobella. Esch 1973, 143.

<sup>318</sup> ”...letaliter vulneratus in capite, ita ut sex ossa inde extraherentur: unde suta cute capitis, cum pannus beate Francisce supponeretur capiti suo statim liberatus est.” Francesca, 296.

<sup>319</sup> ”Cum admiratione medici miraculum huiusmodi receperunt.” Francesca, 296.

<sup>320</sup> ”...ipse Antonius se b. Francesce recommittens...” Francesca, 296.



Yksi muista äkillisistä kuolemista poikkeava tilanne on synnytyskuolema. Nämä ovat yleisiä tapauksia hagiografisissa lähteissä. Mikäli vauva kuoli synnytyksessä, rukoiltiin pyhimystä usein herättämään lapsi henkiin edes lyhyeksi toviksi, jotta hänet saatiin kastettua. Kastamattomat lapset eivät nimittäin päässeet osallisiksi Jumalan armosta.<sup>321</sup> Kuolinhetken yhteisöllisyyden tarkastelu synnytyskuolemien kautta on kuitenkin varsin ongelmallista, sillä tässä tilanteessa ihmiset eivät ole varautuneet kohtaamaan kuolemaa, vaan päinvastoin tuomaan uuden elämän maailmaan. Mielenkiintoista on kuitenkin huomata, että näissä kuolintilanteissa läsnä on lähes poikkeuksetta ainoastaan naisia, sillä miehiä ei yleensä ollut synnytyksissä mukana.<sup>322</sup> Synnytyskuolemissa nousee esiin erityisesti yksi ihmisryhmä: matroonat eli vanhat ja kunnioitetut naiset. Heidän tehtävänä oli avustaa synnytyksessä. Synnytyksen muuttuessa kuolinhetkeksi heidän tehtävänään saattoi myös olla kuoleman merkkien määrittäminen, kuten edellä käsitellyssä roomalaisen Pernan tapauksessa näimme.<sup>323</sup>

---

<sup>321</sup> Goodich 1995, 91.

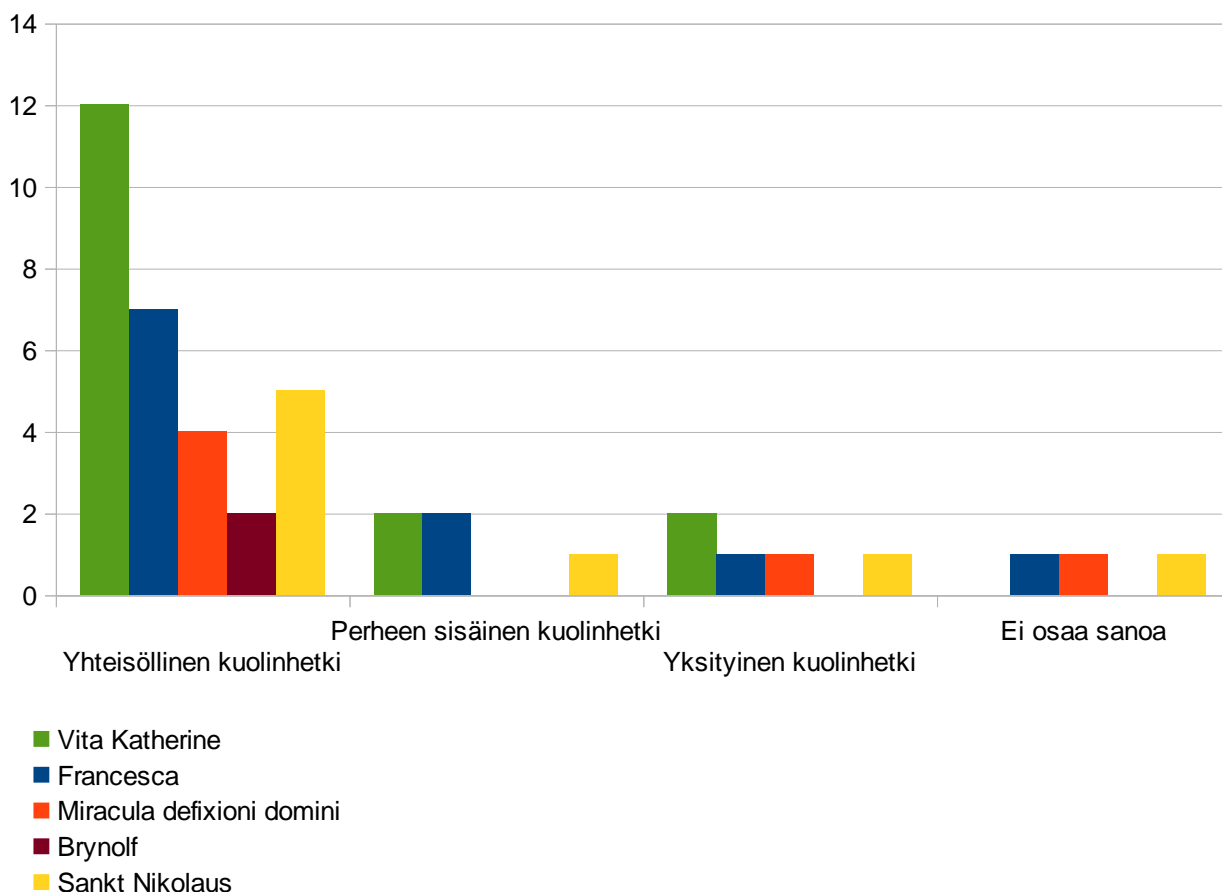
<sup>322</sup> Katajala-Peltomaa 2009, 112.

<sup>323</sup> Francesca, 186.

#### 4.4 Tilastollinen esitys yllättävistä ja äkillisistä kuolintilanteista

Äkillisissä tai yllättävissä tapauksissa kuolinhetki kuvataan odotettavissa olevien tapausten tapaan yleisimmin yhteisöllisenä tilanteena.

Kaavio 2. Kuolinhetken yhteisöllisyys yllättävissä ja äkillisissä kuolintilanteissa



Vaikka äkillisiä tapauksia on odotettavissa olevia tapauksia vähemmän, esiintyy lähteissä edelleen myös perheen sisäisiä ja yksityisiä kuolinhetkiä. Francescan kanonisaatioprosessissa äkillisten kuolintapausten määrä on merkittävästi pienempi kuin odotettavissa olevien tapausten. Tästä huolimatta yhteisöllisten, perheen sisäisten ja yksityisten tapausten välisessä suhteessa ei tapahdu suurta muutosta. Kuten oheinen kaavio osoittaa, suhteellisesti lähes yhtä suuri osuus roomalaisista tapauksista on edelleen yhteisöllisiä: 7 tapausta 11 tapauksesta kuvataan yhteisöllisenä. Ruotsalaisessa aineistossa puolestaan yhteisöllisten tapausten osuus nousee: 32 tapauksesta 23 kuolinhetkeä kuvataan yhteisöllisenä. Äkillisissä kuolintapauksissa ruotsalaiset tapaukset kuvataan siis useammin yhteisöllisinä kuin roomalaiset. Äkillisten kuolintapausten luulisi olevan vahvasti

riippuvaisia vallitsevista olosuhteista, jolloin yksityisten kuolintilanteiden olettaisi nousevan jopa vahvemmin esiin aineistosta. Valtaosassa tapauksista kuoleva on kuitenkin ollut sairauden tai onnettomuuden iskiessä muiden ihmisten seurassa tai paikalle on haettu varsin nopeasti muita ihmisiä.

## 5 JOHTOPÄÄTÖKSET

Kuoleminen taito -oppaiden ja hagiografisen aineiston avulla saamme kattavan kuvan keskiaikaisen kuolinhetken kulusta. Tutkimuksessani olen pyrkinyt selvittämään, kuinka yhteisöllisenä tilanteena kuolema kuvataan 1400-luvun lähteissä.

Kuoleminen taito -oppaissa annetaan kirkon hyväksymä malli kuolinhetken etenemisestä ja opetetaan valmistautumaan oikeaoppisesti kuolemaan. Gersonin *De arte moriendissa* ja anonyymien *Tractatus de arte moriendissa* kuolinhetken yhteisöllisyyttä koskevat ohjeet eivät kuitenkaan ole täysin yksiselitteisiä. Odotettavissa olevaa kuolemaa käsiteltäessä kummastakin oppaasta löytyy viitteitä sekä yhteisölliseen että yksityiseen kuolinhetkeen. Gerson luo ohjeillaan yhteisöllisyyttä toteamalla kuolinvuoteen olevan avoin ainoastaan sellaisille ihmisille, jotka auttavat kuolevan pelastusta. Lopullisen kuolinhetken hän kuitenkin rajaa yksityiseksi tilanteeksi, sillä kuolema tulee hänen mielestään kohdata ainoastaan yhden henkilön seurassa. Tämä henkilö valmistaa kuolevan viimeiselle matkalleen noudattaen *De arte moriendin* ohjeita.

*Tractatuksessa* kuolinhetken yhteisöllisyyttä luodaan *De arte moriendia* enemmän. Lähtökohtana ei ole Gersonin tapaan se, että oppaan ohjeet toteuttaa yksi kuolevalle uskollinen ystävä. Kuolinvuoteen ääreen kokoontuneella väkijoukolla on oma tärkeä roolinsa *Tractatuksen* ohjeita noudatettaessa. Ohjeiden avulla *Tractatus* pyrkii luomaan kuolinhetkestä yhteisöllisen tilanteen. Ihmisten toivotaan vierailevan kuolevan ihmisen äärellä, mikäli sairaalla on aikaa valmistautua kuolemaansa. Kuolevan ääreen kokoontuneet ihmiset eivät ole passiivisia sivustaseuraaajia, vaan osallistuvat aktiivisesti tapahtumiin. Heidän tehtävänä on auttaa kuolevaa voittamaan paholaisen asettamat kiusaukset ja siten varmistaa hänen taivaspaikkansa. Läheiset osallistuvat rukouksiin, Raamatun kohtien lukemiseen sekä kuolevalta kysytyihin kysymyksiin. Tämän yhteisöllisyyden kanssa ristiriidassa on kuitenkin maallisten asioiden kiusausta vastaan kerrottu ohjeistus: voittaakseen tämän kiusauksen kuolevan on jätettävä perheensä mielestään ja heidät on suljettava kuolinhetken ulkopuolelle. *Tractatuksen* ohjeet läheisten roolista kuolinhetkellä ovat siis ristiriitaisia. Yhtäältä heillä on tärkeä rooli kuolinvuoteen ääressä ja heitä kehoitetaan osallistumaan läheisensä kuolemaan. Toisaalta läheiset kuitenkin nähdään haittana ihmisen pelastuksen kannalta. Toisin kuin Donald Duclow väittää, *Tractatuksen* kuvaamaa ihanteellista kuolinhetkeä ei voida yksiselitteisesti kuvata yhteisölliseksi kuolemaksi. Oppaasta ei löydy selvää kantaa kuolinhetken yhteisöllisyyteen, vaan se puhuu molempien mallien puolesta.

Äkillisissä kuolintilanteissa molempien oppaiden ohjeistukset sen sijaan ovat täysin selkeät. Kuoleman ollessa äkillinen, ei ihmisellä ole aikaa keskittyä mihinkään muuhun kuin sielunsa pelastukseen. Näin kuolevan mielestä tulee sulkea kaikki maalliset asiat, kuten ystävät ja perhe. Äkillinen kuolintilanne on siis molempien oppaiden mielestä erittäin yksityinen tilanne, johon voi ottaa osaa ainoastaan yksi ihminen. Tämä on seurausta yleisestä suhtautumisesta äkilliseen kuolemaan myöhäiskeskiaikaisessa yhteiskunnassa. Tätä pidettiin pelottavimpana ja häpeällisimpänä tapana kuolla erityisesti sen vuoksi, ettei ihminen ehtinyt tällöin valmistautumaan kuolemaansa. Tästä seurasi se, ettei kuolevaa saanut häiritä lainkaan maallisilla asioilla.

Tönniesin Gemeinschaft -käsitystä voidaan soveltaa 1400-luvun kuoleamisen taito oppaisiin siis ainoastaan niiden käsitellessä odotettavissa olevaan kuolinhetkeä ja tällöinkin ainoastaan suurella varauksella. Selkeitä Gemeinschaft -suhteita voidaan löytää ainoastaan *Tractatuksen* ohjeista. Tällaisissa tilanteissa yhteisö kokoontuu oppaiden ohjeiden mukaisesti toteuttamaan yhteistä päämäärää eli tekemään voitavansa kuolevan sielun pelastumisen puolesta. Gersonin *De arte moriendista* löydämme yhden Gemeinschaft -ajatukseen sovellettavan ohjeen: kuolevan luo on päästettävä ainoastaan sellaisia ihmisiä, jotka edesauttavat kuolevan mahdollisuutta pelastua. Äkillisissä kuolinhetkissä yhteisön rooli tehdään kummassakin oppaassa olemattomaksi, sillä läheisiä ihmisiä ei nähdä näissä tilanteissa hyödyllisiksi. Päinvastoin, läheisten läsnäolo haittaa päämäärän saavuttamista.

Kuoleamisen taito -oppaita paremmin Gemeinschaft -suhteet tulevat esiin hagiografisessa aineistossa. Tilastollinen esitys paljastaa, että selkeä enemmistö kuolintapauksista on kuvattu hagiografisessa aineistossa yhteisöllisenä tilanteena. Odotettavissa olevissa kuolintapauksissa ruotsalaisen ja roomalaisen aineiston välillä on havaittavissa pieni ero: roomalaisessa aineistossa kuolintilanne kuvataan ruotsalaista aineistoa useammin yhteisöllisenä tilanteena. Äkillisissä kuolintilanteissa puolestaan ruotsalaisessa aineistossa näyttäisi esiintyvän useammin yhteisöllisiä tapauksia. Tämä on yllättävää, sillä pitkät välimatkat eivät näytä Ruotsissa vähentäneen yhteisöllisyyttä äkillisissä tapauksissa. Äkillisissäkin tapauksissa tieto tapahtuneesta on nimittäin yleisesti levinnyt perhettä laajemmalle yhteisölle.

Francescan kanonisaatioprosessista saamme mielenkiintoista tietoa roomalaisen kaupunkiyhteisön toiminnasta kuolintilanteissa. Erityisen valaisevia ovat Antonian ja Paulinan tapaukset Trasteveressä. Näiden esimerkkien avulla saamme kuvan siitä, miten naiset kokoontuivat

vastavuoroisesti läheistensä luo hoitamaan sairaita naapureitaan. Naapureiden kuolinkamppailuihin osallistuminen osoittaa, että naisten välillä vallitsi vahva side. Kuolinvuoteen ääreen kokoontuminen oli merkittävä yhteisöllisyyden rakentamisen muoto roomalaisnaisten keskuudessa.

Francescan kanonisaatioprosessista nousevat selkeästi esiin Francescan kongregaatioon kuuluvat naiset. He vierailivat sairaiden ja kuolevien luona levittäen samalla Francescan ihmeitätekevää mainetta kertomalla Francescan kautta tapahtuneista ihmeistä. Näin Francescan kongregaation sisaret loivat kuolinhetken yhteisöllisyyttä kehottaessaan kuolevan omaisia rukoilemaan Francescalta apua. Esimerkiksi Francescan kongregaation johtaja Agnes Pauli Lelli esiintyy erittäin usein ihmisten kuolinvuoteen äärellä. Kuolevien luona vierailu oli Francescan sisarille laupeudentyön ohella myös keino levittää heidän uskonnollisen äitinsä mainetta. Kuolinvuoteella vierailu oli siis tapa luoda Francescan ympärille vahvaa paikalliskulttia.

Pappeja ja lääkäreitä lukuun ottamatta Francescan kanonisaatioprosessin todistajanlausunnoissa ei juurikaan kerrota miespuolisten läheisten kerääntyneen kuolinvuoteen ääreen. Tämä johtuu siitä, että Francescan kultti näyttää vedonneen erityisesti naisiin. Tästä kertoo etenkin se, että ainoastaan yksi mies rukoilee kuolinvuoteellaan parannusta Francescalta. Francescan kanonisaatioprosessi saattaakin vääristää kuvaamme roomalaismiesten osallistumisesta kuolinvuoteen ääreen. Toisaalta olettaisin naisten kertovan miesten läsnäolosta samalla tavalla kuin ruotsalaisessa aineistossa, mikäli miehillä oli kuolinvuoteen äärellä merkittävä rooli. Todistajina miehet esiintyvät muutamassa ihmetapauksessa, kuten 20-vuotiaan Lelluksen sukuun kuuluvan Cecchan tapauksessa, jossa hänen miehensä Jacobus Petri Vicencii on tapauksen todistajana. On kuitenkin huomioitava, että useimmiten aineistossa esiintyvillä maallikkomiehillä tuntuu olevan jonkinlainen suhde Francescaan; miehet kuuluvat joko Lelluksen sukuun tai ovat läheisessä suhteessa Francescan kongregaatioon kuuluvan naisen kanssa, kuten Angelotzian veli Nicolaus Antonius tai Caterina Guidolinin pojan onnettomuudesta todistaneet miehet. Tämä kertookin nähdäkseni ennemmin siitä, että nämä miehet olivat kiinnostuneita Francescan kultista kuin heidän poikkeuksellisesta halukkuudestaan osallistua kuolinvuoteen ääreen. Vaikka aineisto osittain vääristäisikin kuvaamme miesten roolista kuolinvuoteen äärellä, Jacobus Petri Vicenciin pakeneminen ruttoon sairastuneen vaimonsa luota sekä trastevereläisnaisten yhteisöllinen toiminta kertovat kuitenkin omalta osaltaan siitä, että sairaasta huolehtiminen ja kuolevan ääreen kokoontuminen kuuluivat Roomassa enemmän naisten kuin miesten tehtäviin.

Ruotsalaisessa aineistossa sukupuolienvälisiä eroja on vaikea havaita. Aineistoni perusteella miehet

kokoonuivat Ruotsissa naisten tavoin kuolinvuoteen ääreen. Roomalaisessa aineistossa naiset ovat siis korostuneemmassa asemassa kuin ruotsalaisessa aineistossa. Sekä Roomassa että Ruotsissa kuolinhetken yhteisöllinen luonne tulee esiin tiettyjen tapojen ja käytäntöjen kautta. Kuolevan luo kokoontuneiden ihmisten tehtäviin on kuulunut määrittää kuoleman merkkien perusteella, milloin ihminen oli kuollut. Tätä ennen he kuitenkin pyrkivät tekemään voitavansa sairaan paranemisen puolesta. Konkreettisten hoitotoimenpiteiden lisäksi läheiset myös varmistivat, että pyhimyksiltä rukoiltiin parannusta. Paikalla olevat läheiset tekivät kuolleen ihmisen puolesta pyhiinvaelluslupauksen tai kehottivat kuolevaa itse tekemään lupauksen pyhimykselle. Nämä tehtävät ovat verrannollisia *Tractatus de arte moriendissa* havaittavaan läsnäolijoiden aktiiviseen rooliin: *Tractatus* kehottaa läheisiä lausumaan kuolevalle ääneen rukouksia tai Raamatun kohtia. Vaikka kuoleman määrittäminen tai pyhimysten rukoileminen ovat huomattavasti konkreettisempia tehtäviä kuin rukousten lukeminen, nämä tehtävät ovat verrattavissa toisiinsa niiden kollektiivisen luonteensa vuoksi. Edellä mainitut tehtävät osallistavat kuolinvuoteen ääreen kerääntyneen ihmisjoukon kuolemissa prosessin aktiivisiksi toimijoiksi ja loivat siten kuolinhetkestä yhteisöllisen tilanteen. On tärkeää huomata, että yhteisöllisyyttä ei rakennettu ainoastaan kaikkein läheisimpien ihmisten keskuudessa, kuten ruotsalaiset esimerkit Tukholmasta ja Visbystä osoittavat. Aivan kuten Philippe Ariès on todennut, myös täysin ventovieraat ihmiset saattoivat saapua kuolinvuoteen ääreen.

Hagiografisissa lähteissä ei esiinny sen sijaan ainuttakaan tapausta, jossa kuvattaisiin omaisten jättäneen hyvästit kuolevalle. Norbert Ohlerin ja Bardo Weissin mukaan jäähyväiset oli yksi tärkeä osa keskiaikaista kuolinhetkeä. Hagiografisissa lähteissä asiasta ei kuitenkaan kerrota. Tämä on todennäköisesti seurausta siitä, ettei sitä nähty kuulusteluissa merkityksellisenä asiana. Toisin sanoen komissaarit eivät kysyneet todistajilta tästä asiasta. Myöskään testamentin tekemistä ei nähty kanonisaatiokuulusteluissa pyhimyskandidaatin kannalta merkityksellisenä asiana. Roomalaisessa ja ruotsalaisessa aineistossa esiintyy kummassakin ainoastaan yksi maininta testamentin tekemisestä.

Lääkärit esiintyvät roomalaisessa aineistossa varsin usein toteamassa, että potilaan parannuksen puolesta ei ollut mitään tehtävissä. Tämä tukee Joseph Zieglerin, Michael Goodichin ja Ronald Finucanen näkemystä lääkärien vahvasta asemasta Italian kaupungeissa. Ruotsalaisessa aineistossa lääkäreitä ei sen sijaan esiinny kuolinvuoteen äärellä. Lääkärien palveluja ei siis ole kaivattu tai niitä ei ole ollut saatavilla Ruotsissa 1400-luvulla. Tämä vahvistaa Christian Krötzelin käsitystä siitä, ettei lääkäreitä nähty tarpeellisiksi kuolinvuoteen äärellä.

Roomassa lääkärit antoivat papille merkin, milloin potilaalle oli syytä antaa viimeiset sakramentit. Lääkärin lisäksi sakramenttien toimittamisesta saatettiin päättää kollektiivisesti läsnä olleiden ihmisten kesken tai kuoleva saattoi myös itse päättää asiasta. Tutkimukseni tukee Christian Krötzlin esittämää näkemystä yhteisön merkittävästä roolista kuoleman merkkien määrittäjänä. Krötzlin tutkiman Pohjoismaisen aineiston ohella yhteisö määritti myös Roomassa, milloin ihminen todella oli kuollut.

Niin roomalaisessa kuin ruotsalaisessa aineistossa kuolevat kaipaavat oman papin läsnäoloa kuolinvuoteen äärellä. Voidaankin todeta, että papit olivat kaikkein tärkeimpiä henkilöitä kuoleman koittaessa. Yksin papin läsnäolo ei kuitenkaan ollut riittävää. Stina Fallberg Sundmark on väitöskirjassaan listannut pappien tarvitsemia instrumentteja viimeisen sakramentin suorittamisessa. Vita Katherinessa kerrottu Olov Magnussonin tapaus osoittaa, ettei sakramenttien toimittaminen todellakaan ollut mahdollista ilman näitä tarvikkeita. Sakramenttien toimittaminen oli tärkeää sekä kuolevalle itselleen että suremaan jääville omaisille; sakramenttien avulla ihmisen sielu puhdistettiin Jumalalle kelpaavaksi. Viimeisen voitelun ainutkertaisuuteen näytetään suhtautuneen hagiografisessa aineistossa kaksijakoisesti. Kirkon puolesta ihminen saatettiin voidella useaan otteeseen. Vita Katherinessa kerrotun birgittalaisnunnan ja roomalaisen Perna Jacobia Laurentiuksen esimerkit osoittavat, että näin myös on käytännössä toimittu. Toisaalta roomalaisen Angelotzian kieltäytyminen voitelusta osoittaa, ettei voitelua haluttu ottaa vastaan, jollei kuoleman uskottu vielä koittavan. Näin ollen ihmisten keskuudessa näyttää osittain vallinneen myös epäluuloa viimeisen voitelun uusimista kohtaan, kuten Paul Binski ja Deborah Youngs esittävät.

Toisin kuin etukäteen oletin, papit esiintyvät varsin usein ruotsalaisessa aineistossa. Tiedämme Ruotsin olleen hajanaisesti asutettua aluetta, joten etäisyydet kirkolta asutuksille saattoivat olla varsin pitkiä. Fallberg Sundmarkin mukaan ruotsalaiset papit saarnasivat kovasti saadakseen omaiset pyytämään pappinsa ajoissa kuolevan luo. Hagiografisen aineiston perusteella pappien työ näyttää tuottaneen tulosta, sillä lähes joka toisessa tapauksessa kerrotaan papin olleen läsnä kuolinvuoteen äärellä tai ainakin pappi oli jossain sairauden vaiheessa käynyt toimittamassa viimeiset sakramentit. Ruotsalaiseen aineistoon nähden papit esiintyvät roomalaisessa aineistossa harvoin kuolinvuoteen äärellä. Pappien poissaolon selitykseksi ei kelpaa se, että roomalaisessa aineistossa käsitellään paljon Francescan kongregaation kuuluvien jäsenten kuolinhetkiä. Näille naisille papin läsnäolo oli aivan yhtä tärkeää kuin kenelle tahansa muullekin. Edes itse Francescan läsnäolo kuolinvuoteen äärellä ei poistanut oman seurakuntapapin kaipuuta.



*Tractatus de arte moriendissa* ihmisiä kehoitetaan noudattamaan munkkien tapaa kokoontua kuolevan ääreen tämän viimeisillä hetkillä. Nikolauksen kanonisaatioprosessin Vretan sisterssiläisluostarista kertova tapaus vuodelta 1405 osoittaa mielenkiintoisesti, kuinka nunnilla oli todella tapana kokoontua kuolevan sisarensa ääreen. Samoin Francescan kongregaation jäsenten kuolintilanteet osoittavat, että yhteisöllinen kuolinhetki oli heidän käsityksensä ideaalista tavasta jättää maallinen elämä. Sen sijaan Vadstenan birgittalaisluostarissa vuonna 1448 sairaan nunnan äärellä ei ollut hänen viimeisillä hetkillään kuin yksi sairaanhoitaja. Vadstenan nunnat näyttävät toimineen täysin Gersonin ohjeiden mukaisesti, sillä viimeisen sakramentin jälkeen sairas jätettiin kaikesta päätellen yhden sisaren huomaan. Tämä on erittäin mielenkiintoista, sillä Vadstenan yleinen käytäntö oli, että koko luostarin tuli kokoontua kuolevan sisaren tai veljen äärelle. On mahdotonta sanoa, vaikuttaako vadstenalaisnunnien toiminnan taustalla Gersonin näkemykset siitä, miten kuolinhetken tulisi edetä. Joka tapauksessa tapaus osoittaa, ettei yksityinen kuolinhetki ollut poissuljettu vaihtoehto luostareissa.

Kuolemaan valmistautuminen ilman suurta väkijoukkoa näyttää olleen vaihtoehto myös maallikoille. *Miracula Defixionis Dominissa* kerrotaan, kuinka Johan -niminen mies oli yksin kuolevan vaimonsa luona. Vaikka Johan oli tietoinen vaimonsa lähestyvistä kuolemasta, hän ei pyytänyt pappia tai ystäviä kuolinvuoteen ääreen. Samoin Roomassa ihminen saattoi maata kuolinvuoteella ainoastaan yhden läheisen seurassa, kuten Jacobus Petri Vicenciin Ceccha -vaimon tapaus osoittaa.

Yhteisöllisen ja yksityisen kuoleman välimuotona näyttää olleen perheen sisäinen kuolinhetki. Tällaisissa tapauksissa kuolinhetken yhteisöllisyyttä ei ole rakennettu kutsumalla paikalle kotitalouden ulkopuolisia ihmisiä, vaan kuolemaan on keskitytty kaikkein lähimpien ihmisten seurassa. Ruotsissa perheensisäiset tapaukset ovat poikkeuksetta lapsikuolemia. Roomalaisessa aineistossa sen sijaan on mukana useita aikuisten kuolintilanteita. Ruotsalaisessa aineistossa erityisen mielenkiintoisia ovat tapaukset, jotka paljastavat vanhempien valvoneen kuolleen lapsen äärellä pisimmillään useita vuorokausia. Lyhimmillään perheessä on kuitenkin saatettu siirtyä arkiaskareisiin hyvin nopeasti hautausliinoihin käärimisen jälkeen. *Miracula Defixionis Dominissa* esitetty Margaretan tapaus tukee Norbert Ohlerin käsitystä, jonka mukaan Pohjois-Euroopassa oli tapana haudata vainajat kuolemaa seuraavana päivänä. Francescan kanonisaatioprosessista ei valitettavasti paljastu tietoja roomalaisten hautauskäytännöistä.

Hagiografisessa aineistossa esiintyvien äkillisten sairaskohtausten ja onnettomuuksien tutkiminen osoittaa, että kuolinhetken yhteisöllisyyteen vaikutti tietyissä tapauksissa vallitsevat olosuhteet. Mikäli paikalla oli onnettomuuden tai sairaskohtauksen sattuessa useita ihmisiä, he näyttävät kokoontuneen kuolevan ihmisen ääreen. Näin toimi esimerkiksi Olov Magnussonin perhe ja ystävät Olovin saatua juhlistaan äkillisen sairaskohtauksen. Samoin Conrad Nipritzin perhe kokoontui yhteen perheen pojan saadessa yöllä epilepsiakohtauksen. Käärmeen myrkystä sairastuneen maanviljelijän kuolinhetki puolestaan oli yksityinen, sillä hän oli pellolla kahdestaan vaimonsa kanssa. Myös Roomassa äkilliset kuolintapaukset herättivät kiinnostusta yhteisössään. Esimerkiksi Johannes Angelus Lelluksen haavoituttua kuolettavasti saatuaan kivistä päähänsä, hänen luokseen kerääntyi ihmisiä, jotka eivät vaikuta asuneen hänen kanssaan samassa taloudessa. Roomassa näyttää olleen tapana siirtää onnettomuuksien uhrit pikaisesti kotiinsa. Ruotsissa uhrien siirtäminen on ollut hitaampaa. Maaseudulla kesti aikansa hakea apua siirtämään vainajaa.

Äkillisen kuoleman koittaessa ihmiset saattoivat toimia yhteisöllisen kuolintilanteen sijaan myös niin kuin kuoleminen taito -oppaissa ohjeistetaan. Vuonna 1407 Ruotsissa paholaisen hyökkäyksen kohteeksi joutunut Benedicta vietiin kiireesti erään kirkonmiehen luo, jonka seurassa hän valmistautui kuolemaansa. Tapaus osoittaa, että ihmiset saattoivat valmistautua kuolemaansa yhden luotetun ystävän kanssa jo 1400-luvun alussa, jolloin he eivät vielä voineet tuntea *De arte moriendin* tai *Tractatuksen* ohjeistuksia.

Lapsille sattuneiden onnettomuuksien kohdalla yhteisöllisyyteen saattoi vaikuttaa häpeä, joka oli seurausta siitä, että vanhemmat olivat laiminlyöneet lapsensa. Kuolinhetken yhteisöllisyys äkillisissä kuolinhetkissä ei siis ollut aina olosuhteista riippuvaista, vaan ihmiset saattoivat tietoisesti rakentaa tai rajoittaa yhteisöllisyyttä. Esimerkiksi Kristinan löytäessä Lars -poikansa kuolleena, hän ei hakenut paikalle muita ihmisiä, vaan valvoi yksin kuolevan poikansa äärellä.

Vastauksena päätutkimuskysymykseeni, *Oliko yhteisölliselle kuolinhetkelle olemassa vaihtoehtoisia mallia myöhäiskeskiaikaisessa yhteiskunnassa?*, voidaan todeta, että hagiografisen aineiston perusteella kuolinhetki todella näyttää olleen pääsääntöisesti yhteisöllinen tilanne, kuten Sari Katajala-Peltomaa ja Christian Krötzl ovat todenneet. Tutkimuksessani olen kuitenkin pystynyt osoittamaan, että tälle yhteisöllisyydelle oli olemassa selvät vaihtoehdot: perheen sisäinen ja yksityinen kuolinhetki. Vaikka tilastollinen esitys puhuu selkeää kieltä kuolinhetken yhteisöllisyyden puolesta, löytyy laadullisen analyysin avulla edustavia tapauksia, jotka osoittavat, ettei käytännön toiminta ollut aina yksiselitteisen yhteisöllistä. Kuoleminen taito -oppaat tekevät

tilanteesta entistä monimutkaisemman: yksityinen kuolintilanne oli kirkon näkökulmasta jopa suositeltava vaihtoehto kuolinhetken yhteisöllisyydelle. Jean Gersonin mukaan ihmisellä oli parhaat mahdollisuudet selviytyä paholaisen asettamista kiusauksista keskittyessään kuolemaansa yhden uskotun ihmisen seurassa.

Kuolinhetken yhteisöllisyydestä ei siis näytä olleen yhtä ehdotonta mallia 1400-luvulla. Näin ollen emme voi todeta Philippe Arièsin tai Deborah Youngsin tapaan, että kuolema olisi ollut keskiajalla aina julkinen tapahtuma. Suhtautuminen kuolemaan oli huomattavasti monipuolisempaa. Aineistoni perusteella ihminen saattoi viettää viimeiset hetkensä 1400-luvulla usean ihmisen seurassa, mutta yksityisempi kuolintilanne on toiminut varteenotettavana vaihtoehtona tälle yhteisölliselle kuolemalle. Se nähtiin yhtenä keinona välttyä ikuiselta kadotukselta. Myöhäiskeskiaikaisen kuoleman yhteisöllistä luonnetta ei siis voida pitää yhtenä kesytetyn kuoleman keskeisimpänä argumenttina, kuten Ariès tekee. Myöhäiskeskiaikaisessa yhteiskunnassa yksityinen kuolema ei kuitenkaan ollut seurausta kuoleman sulkemisesta yhteisön ulkopuolelle, kuten jälkimodernissa yhteiskunnassa. Päinvastoin, yhteisö näki yksityisen kuolinhetken olevan kuolevan parhaaksi.

Tutkimustuloksena syntynyt jaottelu yhteisölliseen, perheen sisäiseen sekä yksityiseen kuolinhetkeen laajentaa käsitystämme ihmisten suhtautumisesta kuolinhetkeen myöhäiskeskiajalla. Jaottelu osoittaa, ettei usein esiintyvä näkemys ruuhkaisesta kuolinhuoneesta ollut 1400-luvulla ainoa tapa jättää maallinen taivallus. Laajemmalla hagiografisella aineistolla olisi mahdollista selvittää vielä tarkemmin, kuinka vahvana vaihtoehtona yksityistä ja perheen sisäistä kuolinhetkeä voidaan pitää myöhäiskeskiaikaisessa yhteiskunnassa. Erityisen hedelmällisiä aineistoja saattaisivat olla Bernardino Sienalaisen kanonisaatioprosessi, joka sijoittuu Francescan prosessin tapaan Roomaan, sekä itävaltalaisen Leopold III:n kanonisaatioprosessi, joka puolestaan sijoittuu Wienin alueelle, missä kuoleminen taito -kirjallisuudella tiedetään olleen erityisen vahva asema.

## 6 LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

### 6.1 Lähteet

*Book of the Craft of dying*. Teoksessa Comper, Frances (toim.), *The Book of the Craft of Dying and Other Early English Tracts Concerning Death*. Longmans, Green and Co. , London 1917.

*Den helige biskop Brynolfs av Skara levnad jämte hans kanonisationsprocess*, Översatt från latinet av Sven Blomgren. MaxORIGINAL, Vänesborg 1998. Alkuperäisteos: *Vita S. Brynolf episcopi Scarensis cum processu eius canonizationis*.

Erasmus, Desiderius, *Preparig for Death (De praeparatione ad mortem)*. Translated and annotated by John N. Grant. Teoksessa *Spiritual and Pastoralia. Vol. 70, Collected Works of Erasmus*, edited by John W. O'Malley. University of Toronto Press, Toronto 1998, 389–450.

Gerson, Jean, *De arte moriendi*, Teoksessa Hagberg, Markus (toim.), *Jean Gersons Ars moriendi. Om konsten att dö*. Fälth & Hässler, Värnamo 2009.

*Liber usum fratrum monasterii Vadstenensis, The Customary of the Vadstena Brothers, A Critical Edition with an Introduction by Sara Risberg*. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2003.

Lugano, Placido Tommaso (toim.), *I Processi inediti per Francesca Bussa dei Ponziani (Santa Francesca Romana) 1440–1453*. Studi e Testi 120, Città del Vaticano 1945.

Lundén, Tryggve (toim.), *Miracula Defixionis Domini*, Teoksessa *Göteborgs Höskolas Årsskrift 1949:4*. Wettergren & Kerkbergs förlag, Göteborg 1950.

Lundén, Tryggve (toim.), *Sankt Nikolaus' av Linköping Kanonisationsprocess, Processus canonizacionis beati Nicolai Lincopensis, Efter en handskrift i Florens utgiven med inledning, översättning och register av Tryggve Lundén*. Bonniers, Stockholm 1963.

*Miracula sancti Nicholai, Två svenska biografier från medeltiden meddelade av H. Schück*. Teoksessa *Antiqvarisk tidskrift för Sverige V (1873-1895)*, 295–475.

*Processus seu negocium canonizacionis B. Katerine de Vadstenis, Efter Cod. Holm. A 93, utgivna av Isak Collijn. Teoksessa Samlingar utgivna av svenska fornskriftsällskapet ser. 2. latinska skrifter, 1936.*

Savonarola, Girolamo, *Predica dell'arte dell ben morire*. Teoksessa *Selected Writings of Girolamo Savonarola, religion and politics 1490-1498*, translated and edited by Anne Borelli and Maria Pastore Passaro. Yale University Press, New Haven and London 2005.

*Vita Katherine. Facsimile tryckt av Bartholomeus Ghotans i Stockholm 1487 trycta bok. Med översättning och inledning av Tryggve Lundén. Bokförlaget Pro Veritate, Uppsala 1981.*

## 6.2 Kirjallisuus

Angenendt, Arnold, *Gesichte der Religiösität im Mittelalter*. Primus Verlag, Darmstadt 2000. Ensimmäinen painos 1997.

Ariès Philippe, *Centuries of Childhood. A Social history of Family Life*. Vintage Books, New York 1962. Alkuperäisteos *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Plon, Paris 1960.

Ariès, Philippe, *Western Attitudes toward death: From the Middle Ages to the Present*. The John Hopkins University Press, London 1974.

Ariès, Philippe, *The Hour of Our Death*. Vintage Books, New York 1981. Alkuperäisteos *L'Homme devant la mort*, 1977.

Aro Jari, Jokivuori Pertti, *Klassinen sosiologia ja moderni maailma*. WSOYpro OY, Helsinki 2010.

*Basilica di Santa Maria Nova, Santa Francesca Romana al Foro Romano*. A Cura dei PP. Benedettini Olevetani, MC Grafica Editoriale, Roma.

Binski, Paul, *Medieval Death, Ritual and Representation*. British Museum Press, London 1996.

Bäärnhelm, Göran & Myrdal, Janken, *Miracles and Medieval Life. Canonization Proceedings as Source for Medieval Social History*. Teoksessa Klaniczay, Gábor (toim.), *Medieval Canonization Processes – Legal and Religious Aspects*. École Française de Rome, Rome 2004, 101–116.

Caciola Nancy, *Wraiths, Revenants, and Ritual in Medieval Culture. Past and Present: A Journal of Historical Studies* No. 152 1996, 3–45.

Comper, Frances, *Note on the Book of the Craft of Dying*. Teoksessa Comper, Frances (toim.), *The Book of the Craft of Dying and Other Early English Tracts Concerning Death*. Longmans, Green and Co., London 1917.

Cressy, David, *Birth, Marriage & Death. Ritual, Religion, and the Life-Cycle in Tudor and Stuart England*. Oxford University Press, Oxford 1999.

Delumeau, Jean, *La Peur en Occident, XIVe-XVIIIe siècles, une cité assiégée*. Fayard, Paris 1978.

DuBruck Edelgard, Gusick, Barbara (toim.), *Death and dying in the Middle Ages*. Peter Lang, New York 1999.

Duclow, Donald, *Dying Well: The Ars moriendi and the Dormition of the Virgin*. Teoksessa DuBruck, Edelgard & Gusick, Barbara (toim.), *Death and dying in the Middle Ages*. Peter Lang Publishing, New York 1999, 379–429.

Duffy, Eamon, *The Stripping of the Altars*. Yale University Press, New Haven and London 2005.

Eilola, Jari, *Ruumis, kuolema ja makaaberi*. Teoksessa Eilola, Jari (toim.), *Makaaberi ruumis. Mielikuvia kuolemasta ja kehosta*. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki 2009, 7–71.

Elias, Norbert, *Kuolevien yksinäisyys*. Tammer-Paino Oy, Tampere 1993. Alkuperäisteos *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982.

Enemark, Poul, *Kalmarin unionista Tukholman verilöylyyn. Pohjoismainen unioniaika 1397–1521*. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Juva 1986.

Esch, Arnold, *Bonifaz IX. und der Kirchenstaat*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969.

Esch, Arnold, *Die Zeugenaussagen im Heiligsprechungsverfahren für S. Francesca Romana als Quelle zur Sozialgeschichte Roms im frühen Quattrocento*. Teoksessa *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, Band 53*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1973, 93–151.

Fallberg Sundmark, Stina, *Sjukbesök och dödsberedelse. Sockenbudet i svensk medeltida och reformatorisk tradition*. Artos & Norma bokförlag, Skellefteå 2008.

Fallberg Sundmark, Stina, *Om konsten att dö på rätt sätt*. Teoksessa Markus Hagberg (toim.) *Jean Gersons Ars moriendi. Om Konsten att dö*. Fälth & Hässler, Värnamo 2009, 35–67.

Farmer, Sharon, *Surviving Poverty in Medieval Paris. Gender, Ideology and the Daily Lives of the Poor*. Cornell University Press, Ithaca and London 2002.

Ferroul, Yves, *The Doctor and Death in the Middle Ages and the Renaissance*. Teoksessa DuBruck, Edelgard & Gusick, Barbara (toim.), *Death and dying in the Middle Ages*. Peter Lang Publishing, New York 1999, 31–50.

Finucane, Ronald, *Sacred Corpse, Profane Carrion: Social Ideals and Death Rituals in the Later Middle Ages*. Teoksessa Whaley, Joachim (toim.), *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*. Staples Printers Rochester Limited, England 1981, 40–60.

Finucane, Ronald, *Rescue of the Innocents: Endangered Children in medieval Miracles*. Macmillan, Basingstoke 1997.

Finucane, Ronald, *Contested Canonizations. The Last Medieval Saints, 1482–1523*. The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011.

Fischer, Balthasar, *Ars Moriendi. Der Anselm von Canterbury zugeschriebene Dialog mit einem Sterbenden. Ein Untergangenes Element der Sterbeliturgie und der Sterbebücher des Mittelalters*. Teoksessa *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium II*. EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1987, 1363–1370.

Fröjmark, Anders, *Mirakler och helgonkult. Linköpings biskopsdöme under senmedeltiden*. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1992.

Fröjmark, Anders, *The Canonization Process of Brynolf Algotsson*. Teoksessa Klaniczay, Gábor (toim), *Medieval Canonization Processes – Legal and Religious Aspects*. École Française de Rome, Rome 2004, 87–100.

Golinelli, Paolo, *Social Aspects in Some Italian Canonization Trials. The Choice of Witnesses*. Teoksessa Klaniczay, Gábor (toim), *Medieval Canonization Processes – Legal and Religious Aspects*. École Française de Rome, Rome 2004.

Goodich, Michel, *Violence and Miracle in the Fourteenth-Century*. The University of Chicago Press, Chicago 1995.

Guidera, Christine, *The Role of the Beguines in Caring for the Ill, The Dying and the Dead*. Teoksessa DuBruck, Edelgard & Gusick, Barbara (toim.), *Death and dying in the Middle Ages*. Peter Lang Publishing, New York 1999, 51–72.

Hakapää Jyrki, *Philippe Ariès ja kuolema*. Tieteessä tapahtuu 3/2005, 43–49.

Hakapää, Jyrki, Marjamää, Risto, *Kuolema*. Teoksessa Marjamää R., Nurmiainen J. ja Weiss H., *Ilmestyskirjan ratsastajat. Sota, Nälkä, Taudit ja Kuolema historiassa*. Osuuskunta Vastapaino, Tampere 2000, 307–366.

Hanska, Jussi, *Kristuksen sijaiset maanpäällä? Paaviuden historiaa apostoli Pietarista Johannes Paavali toiseen*. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki 2005.

Heikkilä, Kai & Jokivuori, Pertti, *Kuoleman salaisuus*. Kirjayhtymä Oy, Helsinki 1994.

Hibbert, Christopher, *Rome, The Biography of the City*. Penguin Books, London 1985.

Huizinga, Johan, *Keskiajan syksy. Elämän- ja hengenmuotoja Ranskassa ja Alankomaissa 14. ja 15. vuosisadalla*. WSOY, Juva 1989. Alkuperäisteos *Herfsttij der Middeleeuwen: Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, 1919.



Huotelin, Hannu, *Menetelmällisiä lähtökohtia elämäkertatutkimukseen*. Teoksessa Antikainen, Ari & Huotelin, Hannu (toim.), *Oppiminen ja elämänhistoria*. BTJ Kirjastopalvelu Oy, Helsinki 1996, 13–42.

Jutikkala, Eino, *Kuolemalla on aina syynsä: Maailman väestöhistorian ääriivivoja*. WSOY, Porvoo/Helsinki/Juva 1988.

Katajala-Peltomaa, Sari, *Gender, Miracles and Daily Life. The Evidence of Fourteenth-Century Canonisation Processes*. Brepols, Turnhout 2009.

Katajala-Peltomaa, Sari, *Rituals and Reputation: Immature Death in the Fourteenth-Century Canonization Processes*. Teoksessa Krötzl, Christian and Mustakallio Katariina (toim.), *On Old Age. Approaching death in Antiquity and the Middle Ages*. Brepols, Turnhout 2010, 323–339.

Klaniczay, Gábor (toim.), *Medieval Canonization Processes – Legal and Religious Aspects*. École Française de Rome, Rome 2004

Krötzl, Christian, *Parent-Child Relations in Medieval Scandinavia According to Scandinavian Miracle Collections*. Scandinavian Journal of History 14 1989, 21–37.

Krötzl, Christian (A), *“Crudeliter afflicta”. Zur Darstellung von Gewalt und Grausamkeit im mittelalterlichen Mirakelberichten*. Teoksessa Viljamaa, Timo, Timonen, Asko, Krötzl, Christian (toim.), *Crudelitas. The Politics of Cruelty in the Ancient and Medieval World*. Krems 1992, 121–138.

Krötzl, Christian (B), *Evidentissima signa mortis: Zu Tod und Todfeststellung in mittelalterlichen Mirakelberichten*. Teoksessa Blaschitz, Gertrud (toim.), *Symbole des Alltags Alltag des Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag*. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1992, 765–775.

Krötzl Christian, *Pilger, Mirakel und Alltag. Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter*. Societas Historica Finlandiae (Studia Historica 46), Helsinki 1994.

Lundén, Tryggve, *Om defixio domini eller helga lösen i Stockholm*. Teoksessa Lundén, Tryggve (toim.), *Miracula Defixionis Domini*. Elanders boktryckeri aktiebolag, Göteborg 1950, V-XVIII.

Lundén, Tryggve, *Svenska helgon*. AB Tryckmans, Stockholm 1972.

Majanlahti, Anthony, *The Families Who Made Rome. A History and a Guide*. Pimlico, London 2006. Ensimmäinen painos 2005.

McCleery, Iona, *Medical Perspectives on Death in Late Medieval and Early Modern Europe*. Teoksessa Krötzl, Christian, Mustakallio, Katariina (toim.), *On Old Age: Approaching Death in Antiquity and the Middle Ages*. Brepols, Turnhout 2011, 277–292.

O'Connor, Mary Catherine, *The Art of Dying Well. The Development of the Ars moriendi*. Columbia University Press, New York 1942.

Oexle, Otto Gerhard, *Die Gegenwart der Toten*. Teoksessa *Death in the Middle Ages*, Leuven University Press, Leuven 1983, 19–77.

Ohler, Norbert, *Sterben, Tod und Grablege nach ausgewählte mittelalterlichen Quellen*. Teoksessa *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium I*. EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1987, 569–592.

Ohler, Norbert, *Sterben und Tod im Mittelalter*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1997. Ensimmäinen painos 1993.

Porter, Roy, *The Hour of Philippe Ariès*. Mortality, vol. 4., no. 1 1999, s. 83–90.

Ranum, Ornest, *Yksityiselämän turvapaikat*. Teoksessa Ariès, Philippe, Duby, Georges, Chartier, Roger (toim.) *Omassa huoneessa. Yksityiselämän historiaa renessanssista valistukseen*. Gummerus Kirjapaino Oy, Jyväskylä 2001, 87–170. Alkuperäisteos *Histoire de la vie privée III. De la Renaissance aux Lumières*. Éditions du Seuil, 1986.

Risberg, Sara, *Liber usum fratrum monasterii Vadstenensis, The Customary of the Vadstena Brothers, A Critical Edition with an Introduction by Sara Risberg*. Almqvist & Wiksell

International, Stockholm 2003.

Rolfes, Helmut, *Ars Moriendi, eine Sterbekunst aus der Sorge um das ewige Heil*. Teoksessa Wanger, Harald (toim.), *Ars moriendi, Erwägung zur Kunst des Sterbens*. Questione Disputate 118, Freiburg/Basel/Wien 1989, 15–44.

Romagnoli, Bartolomei, *Santa Francesca Romana: Edizione critica dei trattati latini di Giovanni Mattiotti*. Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1994.

Rudolf, Rainer, *Ars moriendi*. Böhlau Verlag, Köln/Graz 1957.

Smoller, Laura, *Miracle, Memory, and Meaning in the Canonization of Vincent Ferrer, 1453–54*. *Speculum* 73 1998, 429–454

Vauchez, Andre, *Sainthood in the Later Middle Ages*. Cambridge University Press, Cambridge 1997. Alkuperäisteos *La Saintete e Occident aux derniers siècles du Moyen Age 1198–1431*. *École française de Rome, Rome* 1981.

Vovelle, Michel, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Gallimard, Paris 1983.

Vovelle, Michel, *Ideologies and Mentalities*. Polity Press, Oxford 1990.

Van Dijk, Mathilde, *Travelling-Companion in the Journey of Life: Saint Barbara of Nicomedia in a Devotio Moderna Context*. Teoksessa DuBruck Edelgard, Gusick, Barbara (toim.), *Death and dying in the Middle Ages*. Peter Lang, New York 1999, 221–238.

Weiss, Bardo, *Kostbar ist in den Augen des Herrn das Sterben seiner Heiligen. Vom Sterben und vom Trost der Heiligen*. Teoksessa *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium II*. EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1987, 1321–1362.

Warr, Cordelia, *Religious Clothing in Italy, 1215–1545*. Manchester University Press, Manchester 2010.

Wetzstein, Thomas, *Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen*

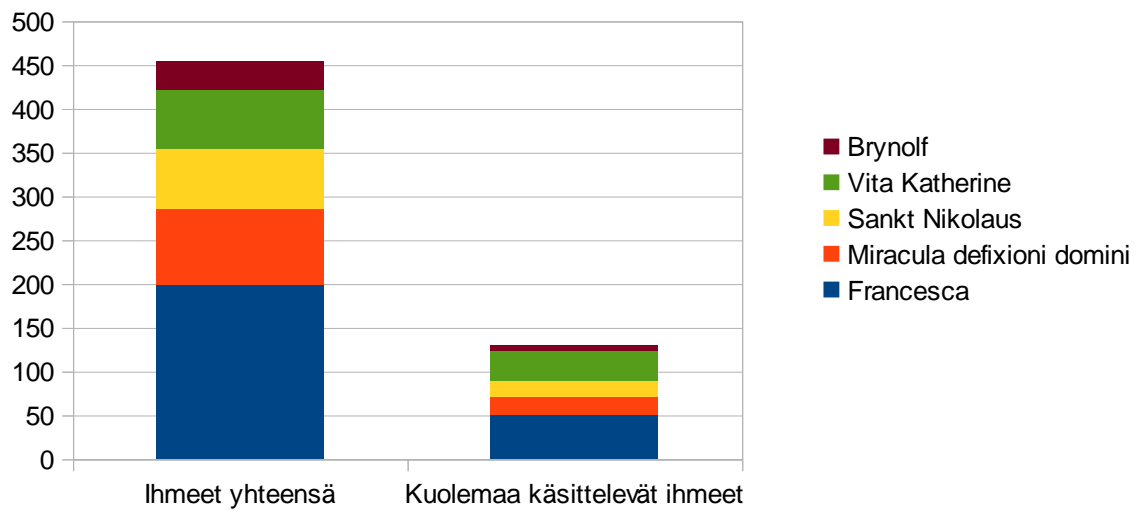
*Spätmittelalter*. Böhlau Verlag, Köln 2004.

Youngs, Deborah, *The Life Cycle in Western Europe, c. 1300–c.1500*. Manchester University Press, Manchester 2006.

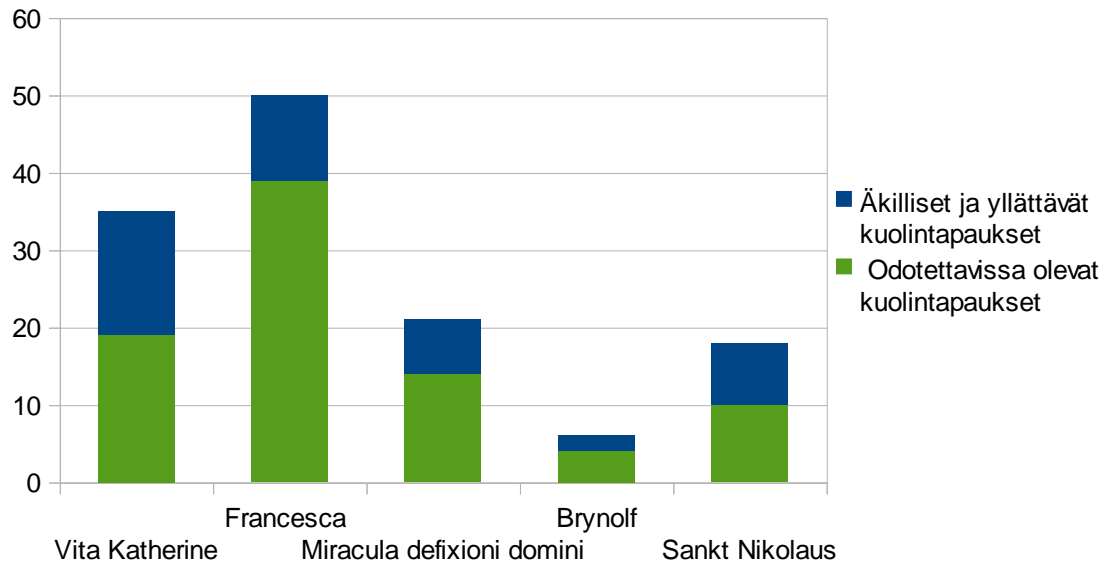
Ziegler, Joseph, *Practitioners and Saints: Medical Men in Canonization Processes in the Thirteenth to Fifteenth Centuries*. *Social History of Medicine* Vol. 12 No. 2 1997, 191–225.

## 7 LIITTEET

### 7.1 Liite 1. Kuolemaa käsittelevien ihmeiden osuus hagiografisessa aineistossa



## 7.2 Liite 2. Odotettavissa olevien ja äkillisten kuolintapausten suhde hagiografisessa aineistossa





## 7.3 Liite 3. Pappi jakaa kuolevalle viimeistä sakramenttia



Puupiirros Konrad Kachelofenin painamasta *Ars moriendista*, Leipzig, 1493.

Lähde: Hagberg, Markus (toim.), *Jean Gersons Ars moriendi. Om konsten att dö*. Fälth & Hässler, Värnamo 2009, 38.



## 7.4 Liite 4. Santa Francesca Romanan kuolema



*Santa Francesca Romanan kuolema*, Antoniazso Romanon koulukunta, Rooma, Tor de' Specchi, 1468.

Lähde: Warr, Cordelia, *Religious Clothing in Italy, 1215–1545*. Manchester University Press, Manchester 2010, Plate 14.



## 7.5 Liite 5. Parannuskeino ahneuden kiusausta vastaan



Puupiiros Konrad Kachelofenin painamasta *Ars moriendista*, Leipzig, 1493.

Lähde: Hagberg, Markus (toim.), *Jean Gersons Ars moriendi. Om konsten att dö*. Fälth & Hässler, Värnamo 2009, 58.